بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لصانع السموات العلى والارضين السفلى وله الاسماء الحسنى و
الصفات العليا وهو الغاية القصوى والعروة الوثقى في البدو والرجعى
وله المماة والحيا في الاخرة والاولى ومنه المبدا واليه المنتهى و
الصلوة على محمد دنى فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى شمس الضحى
بدر الدجى كاشف البلوى مزيل العمى السيد المجتبى والرسول المصطفى
محمد المبعوث الى كافة الورى وعلى وصيه المرتضى وخليفته المقتدى
ليث الوغى علم الهدى منار التقى معدن النهى وعلى آلهما وعترتهما المعصومين
ائمة الورى واعلام الهدى ومصابيح الدجى الفائزين بالقسط الاوفى
والنصيب الاعلى والقدح المعلى عليهم صلوات الله وسلامه الى يوم
الطامة الكبرى فيقول العبد الراجي بباب ربه الملتجي عبد الرزاق
بن علي بن الحسين اللاهيجي وفقه الله لمراضيه وجعل مستقبل عمره خيرا من ماضيه
هذه تعليقات منى على الحواشي الخفرية المعلقة على الهيات التجريد وتتمات
يستضيء باضائتها ذهن كل فهيم وبليد ونجوم تحقيقات لشياطين الوهم كالرجوم
عند اولى الابصار وبروق تدقيقات عند ظلام الشبهات كالبروق الخاطفة
تسارق بالانوار كتبتها بالتماس جمع من اجلاء الاخوان واعزة الخلان عند قراءة
تلك الحواشي على في اضيق الاوان نفعهم الله بها وساير طلاب اليقين من ابناء
الزمان انه العزيز المنان وله الفضل والاحسان وبه الثقة وعليه التكلان

قال المصنف اعلى الله مقامه المقصد الثالث في اثبات الصانع تعالى اقول
اي صانع العالم على ان اللام للعهد او عوض عن المضاف اليه وعند الاطلاق
وانما عدل عن الواجب تعالى لانه انما يكون الاستدلال عليه من هذه الحيثية اعني
يكون ما

اعني من حيث صانعيته للعالم وحيثية له اذ لا سبب له حتى يستدل به عليه على
سبيل البرهان اللمي وهو الاستدلال بالعلة على المعلول فانحصر طريق اثباته في
البرهان الاني الذي هو الاستدلال من المعلول على العلة وبالمصنوع على الصانع
والعلم بالمعلول انما يفيد العلم بالعلة من حيث انها علة لا من حيث الذات
او حيثية اخرى لا لورود الاعتراض عليه بانه ان وجب وجوده فهو موجود
بالضرورة فلا حاجة الى اثباته اذ ليس المراد باثبات الواجب ان
يوضع الواجب ويحمل عليه الوجود بان يقال الواجب موجود بل المراد
ان يبين ان بعض الموجود واجب وهذا ليس بديهيا كما لا يخفى والنقض
على ذلك التقدير انما يلزم كون الوجود ضروريا له لو كان المراد الواجب الوجود
في نفس الامر واما اذا كان المراد ما فرض كونه واجب الوجود فلا فالمقصود
من هذه المسئلة بيان ان لهذا المفهوم فردا اي انواقعا ولهذا العنوان حقيقة
في الخارج الا كالمفهومات الفرضية ضرورة ان مجرد تصور هذا المفهوم لا يستلزم
كونه ذا حقيقة في الخارج والحاصل ان هذا المفهوم كساير المفهومات امر ذهني
موجود في الذهن ووجود المفهوم في الذهن لا يستلزم كونه ذا افراد ذهنية
فضلا عن الخارجية كما لا يخفى على المتأمل فيجب ان يثبت فيه وجود افراد اقول
اي في وجود الموجود بما هو موجود اي في تحقق طبيعة الموجود مع قطع النظر عن خصوصيات
الافراد على ما تنقسم اليه الشقين وان كان العلم بوجود الطبيعة انما يحصل من العلم
بوجود الافراد او في تحقق افراد الموجود لكن بما هو موجود مع قطع النظر عن
خصوصيات الموجودات واحوالها على ما في شرح المواقف فلا يرد ان هذا الترديد
في افراد الموجود الغير المشكوك فيه ممكن بلا شبهة فلا يحتاج الى كونه واجبا او ممكنا
ولا حاجة الى ان يتكلف في الاعتذار عنه بانه لما كان الشك في وجود ممكن لا شك
في وجود موجود اذ موجد الموجود موجود بديهة وهو يحتمل ان يكون واجبا كما قال
المحقق الخفري على ان هذا الاعتذار لا يكاد يصح اذ الغرض ثم قال انه فان كان

واجبا راجح لا الموجود الغير المشكوك فيه الذي هو الموجود في العبارة لا الى ما هو اعم منه ومن جوهره الذي لا اثر له فيها كالحجر قوله لانه اخصر واوثق اما

اما كونه اخصر فلكونه اقل مقدمة من المناهج الآخر اما من الذي اعتبر فيه حدوث الخلق فلتوقفه على اثبات حدوث العالم وعدم توقف منهج الالهيين عليه

واما من الذي اعتبر فيه الامكان مع الحدوث فلذلك ايضا بعينه واما من طريقة الطبيعيين فلتوقفها على كون الحركة مستدعية لمحرك غير المتحرك وغير المباشر

للتحريك واما كونه اوثق فلكونه اشبه الايات بالبرهان فانك قد عرفت انه لا يكفي اقامة البرهان اللمي الذي هو اوثق البراهين على اثبات الواجب

لكن من البراهين الانية ما هو اقرب الى اللم في الوثوق بل يكاد ان يكون في مرتبته على ما صرح به الشيخ الرئيس في الاستدلال باللوازم المنزعة عن حاق

الملزوم وهذا المنهج لكونه نظرا الى طبيعة الوجود بما هو موجود كما عرفت كذلك فان مفهوم الوجود انما ينتزع من ذاته بذاته من غير اعتبار قيد زائد على ذاته فهو

وان لم يكن برهانا لميا لكنه لا ينقص عنه ايضا اولان هذا الطريق لمي بخلاف سائر الطرق اذ هو استدلال بحال مفهوم الموجود على ان بعض الموجودات

لا على ذات الواجب في نفسه وكون طبيعة الوجود مشتملا على فرد هو الواجب لذاته حال من احوال تلك الطبيعة فالاستدلال بحال تلك الطبيعة على حال

اخرى لها معلوله لمي لا اني اولان جميع براهين اثبات الواجب لمية في الحقيقة بناء على ما صرح به الشيخ الرئيس من ان قولنا كل جسم مركب فله مؤلف

استدلال من العلة على المعلول لان المؤلف وان كان معلولا للمؤلف لكن ذا المؤلف علة لمفهوم قولنا له مؤلف الذي هو الحد الاكبر معلول للمؤلف الا ان

سائر الطرق شبيهة بالاني لكونه بحسب الظاهر من المعلول على العلة اذ الحدوث والامكان بشرط الحدوث او الحركة معلول للواجب لا محالة بخلاف هذا المنهج

لكونه نظرا الى طبيعة الوجود فان طبيعة الوجود ليست معلولة للواجب

وان كان

وان كان بعض افرادها معلولة له فتامل واما كونه اشرف فلان الوجود منبع كل شرافة وموجب كل اضافة كما هو المشهور واعلم ان المنهج الذي اعتبر

فيه حدوث الخلق هو طريقة جماعة من المتكلمين الذين قالوا علة الحاجة الى المؤثر انما هو الحدوث ولذلك احالوا تعدد القدماء لزعمهم انه يوجب تعدد الواجب

وتقرير طريقتهم للذي ان العالم حادث للدلائل الدالة عليه فلا بد له من محدث ويجب الانتهاء الى محدث غير حادث دفعا للدور والتسلسل وهو الواجب فقط

والذي اعتبر فيه الامكان بشرط الحدوث هو طريقة طائفة اخرى منهم الذين قالوا علة الحاجة هو الامكان بشرط الحدوث وهذا قريب من الاول توجيها وتقريرا

واما مذهب الحكماء فهو ان علة الحاجة هو الامكان فقط وطريق اثبات الواجب على هذا المذهب متعدد فمنهم من نظر الى نفس الموجود من حيث هو موجود وهو طريقة

الالهيين وهو الذي اختاره المص قدس سره ومنهم من نظر الى الطبيعة وهو طريقة الطبيعيين منهم وتقريرها للذي لا شك في وجود متحرك ولا بد له من محرك غير ذاته

اذ الحركة امر ممكن لا بد له من علة لا محالة فيجب الانتهاء الى محرك غير متحرك اصلا دفعا للدور والتسلسل وهو الواجب وبعضهم يقول في الكبرى ولا بد له من غاية هي اشرف

من ذاته ومن جانب الحركة ويجب ان ينتهي الى غاية لا غاية اشرف منها دفعا للدور والتسلسل وهو الواجب ومنهم من نظر الى النفس الانسانية وتقريرها ان يقال ان النفس الناطقة

خارجة في كمالاتها من القوة الى الفعل فلا بد لها من مخرج ويجب الانتهاء الى مخرج غير مخرج دفعا للدور والتسلسل وهو الواجب ثم قوله ويمكن تقرير هذا الدليل بوجوه اربعة

الفرق بين هذه الوجوه ان في الاول قد جعل مقدم الشرطية الثانية التي هي الشق الثاني من الترديد ما هو لازم النقيض لمقدم الشرطية الاولى لا عينه وانما جعل كذلك لتظهر

صحة تعقيب تاليها على نوله فلا مؤثر له لكون علة الحاجة الى المؤثر هو الامكان عند الحكماء كما عرفت وحيث احتيج فيه الى الدور والتسلسل دليلا على ما هو لازم للتالي وفي الوجه

الثاني جعل مقدم الشرطية الثانية هو نقيض صريح لمقدم الاولى وجعل لزوم الدور

والشق تاليا لما وفي الوجه الثالث ايضا جعل في مقدم الشرطية الثانية ما جعل فيه
في الوجه الثاني الا انه جعل تاليها لزوم الخلف على تقديره وجعل استحالة الدور
والتسلسل دليلا عليه وفي الوجه الرابع نحو ما ذكر في الوجه الاول حيث جعل لازم
النقيض مقدم الشرطية الثانية الا انه جعل لازم تاليها احد الامرين اما الاحتياج
الى الواجب او لزوم الدور والتسلسل بخلاف الوجه الاول فانه جعل فيه اول
الامرين لازما لتالي الشرطية وثاني الامرين دليلا عليه فتفطن جميع ذلك قوله
ثم اذ تحقق موجود ما يتوقف على هذا التقدير على ايجاد ما الخ اعترض عليه بما حاصله
انه على تقدير عدم تحقق الواجب يمكن تحقق موجود ما متوقفا على ايجاد ما سابق عليه
وتحقق ذلك الايجاد متوقفا على تحقق موجود لكن لا على ذلك الموجود والمتوقف على ذلك
الايجاد وهكذا فيلزم التسلسل لا الدور وهل هذا الا كشبهة البيضة والدجاجة و
اجاب عنه خاتم الحكماء والمجتهدين اعلى الله مقامه بما حاصله ان طبيعة
الايجاد لكونها طبيعة ما عينية تستدعي محلا موجودا او ان الشيء ما لم يكن لم يوجد
يتوقف تحققها على تحقق طبيعة الوجود وتحقق طبيعة الوجود على تقدير انحصار
الموجود في الممكن يتوقف على تحقق طبيعة الايجاد فيلزم الدور في الطبيعتين
ورد هذا الجواب استادنا المحقق صدر الحكماء العالي بان الدور في الطبيعة
اي توقف الطبيعة على نفسها غير مستحيل لجواز كون طبيعة ما باعتبار حصولها في ضمن
فرد متقدمة على نفسها باعتبار حصولها في ضمن فرد آخر كما في طبيعة الافراد المتوالدة
وذلك لان منشأ استحالة الدور هو تقدم الشيء على نفسه اي اجتماع النقيضين والوحدة
المعتبرة في التناقض هي الوحدة الشخصية لا النوعية فالشخص الواحد لا يجوز
ان يكون متقدما ومتأخرا معا واما النوع الواحد فلا يستحيل ذلك فيه اصلا كما لا يخفى
واقول ذلك اي كون الطبيعة في ضمن فرد متقدمة على نفسها في ضمن فرد آخر انما يصح
في الاعداد لا في الايجاد فان الطبيعة يجوز ان يكون في ضمن فرد متعددة لحصولها
في ضمن فرد آخر ولا يجوز كونها في ضمن فرد موجدة لنفسها في ضمن فرد آخر فان الايجاد

الطبيعة

الطبيعة هو جعلها واقعة في متن نفس الاعيان فاذا وقعت هي في نفس الواقع
لا يجوز لها ان تجعل نفسها واقعة مرة اخرى فيها وبعبارة اخرى لا يجوز لها ان يكون وقوعها
في نفس الاعيان متقدما على وقوعها في نفس الاعيان لكنها يجوز لها اي اذا وقعت
في نفس الواقع في ضمن فرد ان تصير معدة لحصول نفسها في ضمن فرد آخر اذ معنى كونها
في ضمن فرد انها محفوفة بعوارض شخصية معينة ويجوز ان تكون هي في ضمن تلك العوارض
المشخصة معدة لكونها محفوفة بعوارض شخصية اخرى ولا امتناع في ذلك اصلا والحاصل
ان الطبيعة النوعية يجوز ان تكون متقدمة ومتأخرة بحسب الزمان ولا يجوز لها ان تكون
متقدمة ومتأخرة بحسب الذات فان الوحدة النوعية وحدة ابهامية بحسب
الحصول في ضمن افرادها الواقعة كل منها في جزء من اجزاء الزمان وحيث ابهامية
بحسب وقوعها في نفس الدهر بل هي وحدة ابهامية زمانية ووحدة شخصية دهرية
فكيف يجوز كونها بحسب وقوعها في نفس الدهر متقدمة ومتأخرة واعلم ان ما ذكرنا
انما يجري في الوحدة النوعية دون الوحدة الجنسية لان الوحدة الجنسية ابهامية
بحسب وقوعها في نفس الدهر ايضا لعدم تحصل الطبيعة الجنسية بحسب ذاتها بدون
انضمام الفصول بخلاف الطبيعة النوعية فانها متحصلة في حد ذاتها وفي
ظرف الواقع فلو كان بعض افرادها علة للبعض يلزم الدور والتشكيك في الذاتي
ايضا ولا يلزم من مجرد ذلك تحصل الطبيعة الجنسية ولذلك حكموا بكون العقول بعضها
علة لبعض مع وقوعها تحت جنس الجوهر مع حكمهم بامتناع التشكيك في الذاتي
ثم اقول الاولى ان يجاب عن الاعتراض المذكور بان المحشي سيصرح بان هذه
الوجوه كلها مبتنية على مقدمة هي ان مجموع الموجودات الممكنة من حيث هو مجموع
في حكم موجود واحد في الاحتياج الى العلة وعلى هذا يكون المراد بموجود ما مجموع الموجودات
من حيث هو مجموع فتوقفه على الايجاد المتوقف على الموجود يستلزم الدور بلا خفاء
قوله ومنها ان ليس للموجود المطلق الخ اقول اراد بالموجود من حيث هو موجود
طبيعة الموجود من حيث هي فلو كان لها مبدأ يلزم تقدم الشيء على نفسه لا محالة لان
ذلك المبدأ موجود لا محالة فتكون طبيعة الموجود متحققة في ضمنه فيلزم كون طبيعة الموجود

على الطبيعة الموجود و متقدمة عليها بالذات وقد عرفت استحالة ذلك وانما
يجوز تقدم الطبيعة على نفسها بحسب الزمان لا بحسب الذات كما مر ولا يرد
عليه ما اورده المحقق المخزومي من ان لزوم تقدم الشيء على نفسه ثم اذ الموجود
ليس الا الموجود العام وتحققه في ضمن فرد يتوقف على تحققه في ضمن فرد آخر فيلزم
الدور او يتكرر الاشتباه ههنا ايضا بين المتقدم والمتاخر الزمانيين الجاريين
على الطبيعة المتقدم والمتاخر الذاتيين الممتنعين عليها وقد عرفت
الفرق بينهما فلا تغفل **قوله** وبذلك ثبت وجود واجب الوجود بطريق ضم
مقدمة اخرى بديهية هي ان الموجود من حيث هو ممكن لا بد له من مبدأ فتقرير
البرهان هكذا لو كان الموجود المطلق منحصرا في الممكن لزم ان يكون له مبدأ وان
لا يكون له مبدأ فيلزم اجتماع النقيضين فانحصار الموجود في الممكن يستلزم اجتماع النقيضين
او نقول لو كان الموجود المطلق منحصرا في الممكن لزم ان يكون له مبدأ ولو كان له
مبدأ يلزم تقدم الشيء على نفسه فلو انحصر الموجود في الممكن يلزم تقدم الشيء على نفسه
ويلزم بطلان المقدم الا فرق والتقرير الذي ذكرنا ثابت ..
قوله يستشهدون بالحق لا عليه اي يجعلون الحق شاهدا ودليلا على غيره
ولا يجعلون غيره شاهدا ودليلا عليه هذا اشارة الى طريقة اهل السلوك
والرياضة من العرفاء الواصلين والمشايخ الكاملين فانهم بعد تزكية النفس
وتصفية الباطن بالرياضات والمجاهدات يتوجهون بشراشرهم الى معدن
الجود ومنبع الوجود اعني الحق تعالى وهو نور الانوار بلسان الاشراق فيتجلى لهم
حقيقة الحق تعالى ويفيض على نفوسهم لمعات من انوار تلك الحقيقة فيشاهدون بذلك
النور الفائض عليهم ساير الحقائق بدون مشاركة وهم وخيال وشبهة فان قلت
فباي وجه جعلت هذا البرهان من تلك الطريقة مع انه نظر في الوجود المطلق
والوجود المجرد عن جميع الصور هو الذي جعلوه عين ذاته تعالى والوجود المطلق
~~والوجود المجرد عن جميع الصور~~ الذي نظرنا فيه وان لم يكن متقيدا بصورة من الصور
لكن لا بشرط الصور وفرق ما بينهما الا انه منتزع من ذاته تعالى بذاته فهو وجه من وجوهه

ليسوا المراد ان بهذه المقدمة فقط ثبت وجود الواجب

والنظر في وجه من وجوهه اذ آثار الحقيقة تعالى فكانما استشهدنا به عليه
اذ وجه الشيء هو الشيء بوجه فتفطن **قوله** والعبارة لفرق الفرق بين
هذه العبارة والعبارة السابقة ان تلك باعتبار النظر في طبيعة
الموجود وهذه باعتبار النظر في افراده ولا شبهة في التلازم بين الطبيعة
وجميع الافراد والفرق بين العبارة الآتية والعبارة السابقة ان السابقة
كانت حكما على الموجود المطلق بامتناع كونه ذا مبدأ والآتية حكم عليه بامتناع
صيرورته لا متناهيا محضا وهما ايضا متلازمان والفرق بين هذه العبارة
والعبارة الآتية ان هذه تتصرف في موضوع القضية وتلك في محمولها
فلا تغفل **قوله** لمجموع الموجودات من حيث هو قال المحقق الخفري هذا انما يتم
على تقدير وجود الواجب لا مطلقا اقول لعل المحقق حمله على رفع الايجاب
الكلي بحمل المجموع على الآحادي لكن مراد المحشي ره انما هو المجموع المجموعي
الذي هو موجود على حدة على ما قرره كما يجيء فنقول لو كان لمجموع الموجودات
من حيث هو مجموع مبدأ فذلك المبدأ لوجوب كونه موجودا يكون داخلا
في المجموع المذكور من حيث كونه علة لذلك المجموع يكون متقدما عليه فيلزم تقدم الشيء
على نفسه وايضا لما كان علة المجموع علة لكل جزء منه يلزم كون ذلك المبدأ لكونه جزءا
من المجموع علة لنفسه فيلزم تقدم الشيء على نفسه من هذه الجهة ايضا **قوله** لمجموع الموجودات
من حيث هو موجود يمتنع ان يصير لا متناهيا محضا قال المحقق الخفري ان اراد
ان المجموع المذكور بشرط كونه موجودا يمتنع ان يصير لا متناهيا محضا فمم وجميع
الممكنات الموجودة بشرط الوجود ايضا كذلك بلا فرق وان اراد ان جميع
الموجودات المقيدة بالوجود يمتنع ان يصير لا متناهيا محضا وانما يصح ذلك على تقدير
وجود الواجب بالذات لا مطلقا ومن لم يسلم وجود الواجب كيف يسلم ذلك
اقول اراد لمجموع الموجودات من حيث هو موجود ههنا طبيعة الموجود بما هو موجود
كما مر سابقا المحشي ره بعينه والدليل عليه قوله من حيث هو موجود دون ان يقول
من حيث هو اي من حيث هو مجموع كما في العبارة السابقة واراد بطبيعة

الموجود كما هو موجود بنفسها من حيث هي اي لا بشرط شي فنقول طبيعة الموجود
بما هو موجود لا بشرط شي يمتنع ان يصير لا شيا محضا والا لزم صيرورة الوجود
عدما فيلزم قلب الحقيقة وهو مح وطبيعة الممكن بما هو ممكن لا بشرط شي لا يمتنع
ان يصير لا شيا محضا لا محالة فلو كان طبيعة الموجود بما هو موجود تامة
بطبيعة الممكن من حيث هو ممكن لا فائدة بها ابتداء ولا نفود ما هو بذاته يلزم
جواز صيرورتها لا شيا محضا كما لا يخفى ويمكن ايضا ان يكون المراد ان مجموع
الموجودات يمتنع ان يصير لا شيا محضا بالمرة وذلك لاعني استحالة كون الشي
معدوما بالمرة معلوم بالبديهة كما هو المشهور ومجموع الممكنات لا يمتنع عليه
ذلك بناء على ما سنبينه من ان مجموع الممكنات في حكم ممكن واحد في جواز طريان
الانعدام عليها فان قلت يمتنع على الممكن الواحد الانعدام بالمرة
وكذا على الموجود الواحد بمعنى الادنى لا يصح قياس مجموع الممكنات على الواحد
وعلى الثاني يلغو ذكر المجموع قلت قياس المجموع الممكنات على الممكن الواحد
انما هو في اصل طريان الانعدام واما جواز صيرورتها معدومة بالمرة فانما
يلزم بعد القياس بناء على انه لا شي خارجا عن المجموع ليصير المجموع اياه فانعدامه
يكون انعداما بالمرة واعتبار مجموع الموجودات انما هو لمطابقة مجموع الممكنات
اذ الكلام في ان مجموع الموجودات هل هي منحصرة في مجموع الممكنات ام لا فتدبر

قوله وهي ان جميع الممكنات سواء كانت متناهية او غير متناهية في حكم واحد
اي في حكم ممكن واحد واعلم ان هذه المقدمة غير المقدمة التي قالوا ان في اثبات
الواجب على كل الطريقين الجزء المعتبرة في ابطال التسلسل لا بد من اعتبارها
وهي ان مجموع الموجودات الممكنة باسرها من حيث انها مجموع موجود واحد غير
كل واحد واحد منها وقد ادعوا بداهتها ايضا وفي تلك المقدمة نظر ليس هنا
موضع ذكره وقد اورد على تلك المقدمة انها اذا لزم من وجود الاثنين وجود
ثالث وهو معروض وصف الاثنينية والمجموع معروض وصف الثلاثية لزم
من وجود ثالث وجود رابع وهو معروض وصف الثلاثة وهكذا فيلزم من وجود

وجود الاثنين وجود الموجودات الغير المتناهية واجيب عنه بان الرابع
الذي هو موصوف وصف الثلاثية اعتباري محض لا تحقق له في الخارج اصلا
وذلك لان هذا المجموع انما حصل من اعتبار جزئية كل واحد من الاثنين الموجودين
اولا وجزئية المجموع المركب منهما فلو تحقق في الخارج مع اعتبار كل واحد من الاثنين
فيه مرتين والمفهوم الحاصل من اعتبار مفهوم فيه مكررا لا يمكن ان يكون في الخارج
بل لو صح ذلك فانما هو في الاعتباريات وقد ادعوا الضرورة فيه هذا وليعلم
ان البراهين المذكورة في هذه الطريقة ليس جميعها مما يبتني على كلتا المقدمتين
بل بعضها على تلك المقدمة التي ذكرها المحشي كما لا يخفى على المتامل في تلك البراهين

قوله في امكان طريان الانعدام عليها الخ قال المحقق الفخري ان اراد به
الامكان الذاتي فمسلم ولا يجدي نفعا لجواز ان يكون طريان الانعدام على المجموع
ممتنعا في نفس الامر بسبب ان كلا منها مع العلة الموجدة وان اراد به الامكان
الوقوعي فمم والسند ما مر والفرق بين المتناهي وغير المتناهي ظاهر اذ الممكنات
المتناهية ينتهي الى ممكن موجود لا بد له من موجد وعلى تقدير عدم الواجب لم يتحقق
موجد واما الممكنات الغير المتناهية فلا ينتهي الى ممكن موجود وبطلان التسلسل
غير ماخوذ في الدليل اقول طريان الانعدام على الممكن انما يكون ممتنعا في نفس
الامر لو كان وجوده واجبا فيها ولو بالغير وذلك على تقدير عدم الواجب
مح اذ وجود المعلول مح وان كان واجبا مع وجود العلة لكن وجود العلة
ليس بواجب فيمكن رفعهما جميعا فاضطر الى العدم بل يصير ممتنعا على المعلول
وجوده مع عدم علته فالمراد بهذا النحو من العدم ايضا ممتنعا عليه لم يصر
وجوده واجبا في نفس الامر ولما كان حال كل واحد من الممكنات هذه فطريان
هذا النحو من العدم اعني عدم كل واحد مع عدم الجميع ليس ممتنعا عليها سواء كانت
متناهية او غير متناهية وان كان عدم كل واحد مع وجود علته ممتنعا

[illegible marginal notes]

وذلك واضح عند النظر الصحيح ولا فرق في ذلك بين ان ينتهي السلسلة الى ممكن
لا موجد له وبين ان يذهب الى غير النهاية او موجب ذلك انما هو عدم انحصار الواجب
الذي يسد جميع انحاء العدم على الممكن لا يحصل الا به قوله ولا في صحته
ما قيل من ان موجد جميع الممكنات الصرفة اي جميع الممكنات
من حيث هي مجموع فهذا الدليل يتوقف كما ترى بالبديهة على كون مجموع الموجودات
الممكنة من حيث هو مجموع موجودا واحدا علحده يحتاج الى موجد وكذا الدليل
الذي يليه بلا تفصيل قوله ولا في صحة ما قيل من ان اجزاء الممكنات الصرفة اي بعض
الاجزاء واما كلها فامتناع عليتها اظهر لاستلزام كون الشيء علة لنفسه اذ المجموع
الممكنات على تقدير كونها موجودة علحده يكون عين جميع الاجزاء قوله
او بملاحظة المقدمة المذكورة الخ هذا ليس بالخلط بين المقدمتين والمراد
بالعلة بالذات وعلى الاطلاق هي العلة التامة للمركب يجب ان يكون علة
تامة لجميع اجزائه بمعنى عدم احتياج شيء منها الى امر خارج عنها والا لم يكن تامة
قوله لا يمكن ان يكون ممكن ما من الممكنات مقتضيا لوجوب الممكنات اي لوجوب
مجموع الممكنات من حيث هو مجموع او لوجوب شيء من الممكنات وهذا الدليل
مبني على مقدمة اخرى ايضا غير تينك المقدمتين وهي ان الممكن ما لم يجب لم يوجد
والدليل عليها انه لو امكن وجود الممكن بمجرد الاولوية فاذا فرضنا وقوع
وجوده فاما ان يمكن وقوع عدمه بدلا عن وجوده اولا فان امكن كان
وقوع وجوده مع امكان وقوع عدمه ترجيحا بلا مرجح وان لم يمكن يلزم كون
الاولوية وجوبا هف فتقرير الدليل هو ان موجد الشيء يجب ان يكون
موجبا لوجوده والممكن ليس موجبا لوجود شيء اذ حينئذ الوجوب لا يمكن ان يكون
عاريا عن الوجوب فموجد الشيء لا يمكن ان يكون ممكنا فلو لم يكن الواجب موجودا
لم يمكن ان يتحقق موجود اصلا قوله اذ لا شيء من الممكنات يستقل بنفسه

لان الوجود

لان الوجود دون في الايجاد ... اقول الظاهر ان هذا هو البرهان المسمى بالاسد
الاخصر وتقريره انه لو لم يكن موجود له الوجود بذاته لم يحصل موجود اصلا
اذ الوجود ح لا يحصل الا بالاستفادة من الغير وهذا الغير ايضا لما لم يكن له الوجود
بالذات يجب ان يستفيده من الغير والاغيار وان كانت غير متناهية لما
لم يكن لشيء منها وجود بالذات فهي في حكم ممكن واحد في عدم امكان تحصيل الوجود
قوله ولاثبات هذا المطلب منهج آخر اي غير الادلة انما اقيمت باعتبار
النظر الى الوجود بالفعل ويمكن اقامة الدليل باعتبار مجرد امكان وقوع
الوجود دون فعليته وذلك بان يقال لا شك في انه يمكن ان يقع ممكن ما موجودا
في الخارج ولولا وجود الواجب لامتنع ذلك اذ امكان وقوع موجود ما
على تقدير عدم الواجب يتوقف على امكان وقوع ايجاد ما وامكان وقوع
الايجاد ما لكونه طبيعة ناعتية يتوقف على امكان وقوع موجود ما فيلزم الدور
او نقول وقوع طبيعة الموجود بما هو موجود يجب ان يكون بلا مبدء والا لزم
تقدم الشيء على نفسه ووقوع طبيعة الممكن بما هو ممكن لا بد له من مبدء فلو انحصر
الموجود في الممكن الوقوع في الممكن لزم اجتماع النقيضين او نقول مجموع الافراد
الممكنة الوقوع لا بد له من علة وهي لا يمكن ان يكون نفسه ولا جزءه بل يكون خارجا
عنه فعلى تقدير عدم الواجب يلزم ان لا يكون ذلك المجموع ممكنا بالامكان
الوقوعي وقس على هذا سائر الطرق قال المصنف وجود العالم بعد عدمه
ينفي الايجاب اقول الايجاب هو وجوب الفعل عن الفاعل اما دائما او
في وقت والاول هو مذهب الحكماء وهو المنفي ههنا والثاني مذهب المصنف
وبعض المتكلمين فههنا نزاعان احدهما بين الاشعرية وبين المصنف و
سائر المتكلمين والحكماء وهو انه هل يجب عنه تعالى فعل ام لا والثاني مذهب
الاشعرية والاول مذهب غيرهم وثانيهما بين المصنف وبعض المتكلمين و

بين الحكما وهو انه هل يجب عنه تع دايما او في وقت والاول مذهب الحكما والثاني

مذهب غيرهم ولا نزاع لاحد في صحة صدور الفعل والترك عنه بالنظر الى ذاته

تع مع قطع النظر عن الاراده وسهيا يرتفع النزاع بين الحكما والمعتزله وبعض

بينهما وبين الاشعريه وتفسيرا لشيء القدره والاختيار بالصحه المذكوره يشعر بكون النزاع

الذي بين المتنازع فيه هو الايجاب بالمعنى المقابل للصحه المذكوره وليس كذلك

الا ان يراد بالصحه الامكان الوقوعي ومن قال بوجوب الفعل عنه تع لم يقل

بجواز تخلف الفعل عنه تع اذا وجب اصلا سواء في ذلك القائل بوجوب الفعل

عنه تع دايما وغيره هذا ثم الموجب بلفظ الايجاب يمكن ان يكون مصدرا

لبناء الفاعل بمعنى كون الفاعل موجبا بصيغة الفاعل وكونه مصدرا لبناء المفعول

اعني كون الفاعل موجبا بصيغة المفعول والموجب بصيغة المفعول يطلق

على فاعل يجب عنه الفعل لا بقدرته واختياره كالمضطر والبصيغة الفاعل

يطلق على فاعل يجب فعله بقدرته واختياره والحكما لما قالوا بوجوب الفعل عنه

تع بقدرته وارادته غير منفكه وغير زائده على ذاته تع وعند المتكلمين يعتبر

في مفهوم القدره والاراده والاختيار وامثال ذلك كونها امرا زايده

على الذات منفكة عنها ايضا ولو كان بمعنى الانفكاك متعلقها وتعلقها عن الذات

كالاشعري واما منفكه فقط بالمعنى المذكور كالمعتزله زعم المتكلمون ان الله تعالى

على مذهب الحكما ليس فاعلا مختارا بل فاعلا موجبا بصيغة المفعول ولذلك يكفرونهم

في ذلك زعما منهم ان فاعليته تع عند الحكما كفاعلية النار في الاحراق والشمس

في الاضاءه تعالى عن ذلك علوا كبيرا واما الحكما المتقدمون فالظاهر انهم لا يطلقون

عليه تع لفظ الموجب بمعنى الجبر ولو اطلقوا بمعنى الجبر ايضا فالظاهر انهم ارادوا كون

كون الفاعل الحكيم ما عليه بوجوب الفعل عنه لا كونه مضطرا اي الموجب يكون بمعنى

انه يجب فعله عنه بقدرته واختياره فهو موجب اي مفيض لوجوب المعلول

و قال المحقق الخاعلامه حتى نصير موجودا انما نسبته لفظ الموجب والموجب مع ما اشرنا اليه

صار موجبا لهذا النزاع ومنشا لذلك التشنيع والا فلا نزاع ولا شناعة عند

التحقيق في ذلك **قال** الشارح ذهب المليون قاطبة الى ان تاثير الواجب في

العالم بالقدره والاختيار اعلم انه اذا صدر عن فاعل اختياري فلابد هناك

من مباد اربعة العلم والمشيه والاراده والقدره وهذه صفات قائمة

بذواتنا زايدة عليها وقد ينفك بعضها عن بعض ويتخلل صدور الافعال الاختياريه

عنا بفقد كلها او بعضها فالفعل الاختياري ربما يصدر عن الفاعل بتلك المبادي

والقادر المختار من يصدر عنه الفعل بتلك المبادي فلو فرضنا ان تلك المبادي

حاصلة لواحد منا بالقياس الى فعل مخصوص دائما لكان صدوره عنه دايما ولا يقدح

ذلك في كون ذلك الفعل اختياريا ولا في كون ذلك الفاعل قادرا مختارا اذا عرفت

ذلك فاعلم ان صفاته تع لما كانت عين ذاته لمبادي الافعال الاختياريه

من العلم والمشيه والاراده والقدره يكون حاصلة له تع دايما فلو دام عنه

تع صدور الفعل بسبب دوام تلك المبادي كما هو مذهب الحكماء لم يقدح ذلك منافيا

لقدرته تع فالقول بكون تاثيره تع في العالم بالاختيار ليس مختصا بالمليين

بل الحكما ايضا قائلون بذلك والايجاب المقابل لهذا الاختيار مما لم يقل

به احد نعم الايجاب الذي قال به الحكما هو بمعنى دوام الفعل وقدم الاثر

لا غير واما صحة الصدور والترك فان اريد بالنظر الى ذاته تع فقط مع قطع النظر عن

تلك المبادي فالقول بها ايضا غير مختص بالمليين وان اريد مع انضمام تلك

المبادي فالقول بعدمها غير مختص بالحكما بل المعتزله والمتكلمون ايضا قائلون بذلك

فالنزاع بين المعتزله والحكما انما هو في دوام الفعل وقدم الاثر وعدمه لا غير

وبين الاشعريه والحكما في ذلك وفي مطلق الوجوب ايضا لا غير وبين المعتزله

[illegible] الوجوب فقط لا غير **قوله** اي بمعنى انه ليس شيء منها

لا ذاتها لذاته يعني ان صحة الفعل والترك التي فسر الاختيار بها يمكن ان يراد بها الامكان
الوقوعي المستلزم للانفكاك الفعل عنه تعالى ليصير القول بالاختيار بهذا المعنى
مختصا بالمليين والا فالصحة بمعنى الامكان بالنظر الى ذات الفاعل لا يختص
القول بها بالمليين بل الحكماء ايضا قائلون بها وقوله فان للفلاسفة في تعريف
القدرة عبارتين تعليل لحمله الصحة على الامكان الوقوعي يعني ان احدى عبارتي
الحكماء في تفسير القدرة هي صحة الفعل والترك ومعنى عبارة الاخرى مساوق للاولى
فلو لم يكن معنى الصحة في عبارة المليين هو الانفكاك بل كان هو الامكان
بالنظر الى ذات الفاعل لم يبق نزاع بين الحكماء والمليين في معنى الاختيار
ولهذا حكم بان النزاع بين الحكماء والمعتزلة ليس الا في قدم العالم وحدوثه
وانما خص المعتزلة بالذكر لان الاشاعرة لا يوجبون اي الفعل مع ضم الارادة
ايضا كما عرفت وقوله فالمناسب في هذا الكتاب اي تخطئة للمصنف حيث فسر
الاختيار بصحة الفعل والترك التي مشتركة بين عبارتي الحكماء والمليين وجعل
الايجاب قسيما للاختيار بهذا المعنى ونسبه الى الحكماء مع انهم ليسوا قائلين بالايجاب
بهذا المعنى وهذا التخطئة مع قطع النظر عن حمل الصحة على معنى الامكان الوقوعي
والا فبعد حمل الصحة على الامكان الوقوعي المستلزم للانفكاك فالايجاب
المقابل لهذه الصحة هو بمعنى الانفكاك فلا تخطئة ح يمكن ان يوجه هذا التوجيه
وهذا على تقدير ان يكون قوله والغرض ان معنى الصحة ههنا ليس الامكان
مكتوبا بدون الالحاق في اكثر النسخ اما على تقدير وجود الا بعد ليس على ما في بعض
النسخ فيكون ههنا اشارة الى مقام تفسير القدرة وقوله فان الفلاسفة اه تعليلا
لكون الصحة بمعنى الامكان الذاتي فان كون الفلاسفة القائلين بالايجاب
قائلين بهاتين العبارتين المتلازمتين بحسب المعنى انما يكون على تقدير
كون الصحة بمعنى الامكان الذاتي فحسب لا يكون في عبارة المليين

بذلك المعنى ولذلك فسر المحشي بقوله بمعنى ان ليس شيء منهما لازما لذاته اي تخصيص
هذه العبارة بالمليين ح فالتخطئة بحالها فانه لما كان عبارة الصحة
مشتركة بين الفلاسفة والمليين وان كانت عند كل منهما بمعنى آخر
كان المناسب ان يفسر الايجاب بامتناع الانفكاك لا ان يفسر الاختيار
بالصحة المشتركة ويطلق الايجاب على مقابل الاختيار بدون التفسير والتعيين
معنى المراد فان الوهم يذهب ح الى ان الصحة بمعنى الامكان الذاتي على ما هو
المشهور ويكون الايجاب مقابلا للاختيار بهذا المعنى بقرينة المقابلة مع
ان الفلاسفة ليسوا قائلين بالايجاب بهذا المعنى ما فهم قوله فالمناسب
في هذا الكتاب ان يفسر الايجاب المذكور اي يراد اذ عرفت ان الايجاب
بمعنى وجوب الفعل عنه تعالى مع ضم العلم والارادة متفق عليه بين المتكلمين ومن
يحذو حذوه وبين الحكماء وبمعنى وجوب الفعل عنه تعالى بدون ضم العلم والارادة
عدمه متفق عليه بينهما ايضا فتفسير الايجاب ههنا لا يليق بهذا المعنى بل
ينبغي ان يفسر بتعلق علمه وارادته تعالى في الازل بايجاد العالم فيه ثم تحقيق
النزاع بين المص والحكيم لكنه ليس غير النزاع في حدوث العالم وقدمه فاذا
ثبت حدوث العالم انتفى قدمه الذي هو معنى ايجاب الفاعل ههنا بالضرورة
فلا حاجة الى الاستدلال الذي ذكره الشارح فيتم هذا الاستدلال فاحتاج الى مراد
نفي الايجاب بالمعنى الاول كالاشعري فلا تغفل قوله اذ على تقدير هذا الاجراء
لعاد الى يعارض المص قائلا بامتناع الترجيح بلا مرجح كالحكماء فيكون الجعل
هذا الدليل معارضة عليه لابتنائه على امتناع الترجيح بلا مرجح والاشعري
لما لم يقل بذلك الامتناع فيمكنه اجراء هذا الدليل ولا يعارض عليه واما قول
المحقق التحرير ان المعارضة مندفعة عن المص اذ له ان يمنع لزوم الترجيح بلا مرجح
لجواز كون المرجح علم الفاعل بالاصلح وليس هذا المنع للحكماء اذ منع التوقف

على الشرط على تقدير كون الفاعل مختارا له وجه صحيح واما على تقدير كونه موجبا و
الاثر حادثا فلا وجه له فليحسن اذ علم الفاعل بانه لا يصح لو امكن ان يكون مرجحا
على تقدير اختيار الفاعل امكن على تقدير الايجاب ايضا اذ عرفت ان الايجاب
الذي يقول به الحكيم ليس بمعنى عدم العلم والارادة الا ان الحكم بانه لا يتخلف
بالحدوث انكر ذلك مذهبه وبهذا المنع لا يلزم ان يكون مذهبا للمانع والحاصل
انه لا فرق في ورود هذا المنع بين ان يكون الفاعل مختارا او بين كونه موجبا
بالمعنى المختار كالكفر والايمان توضيح ما قاله لكن اجراء هذا الدليل قبل المقدمة
الزاما على الحكماء وهو ليس بصحيح لابتنائه على امتناع التسلسل التعاقبي
وهو ليس مسلم عندهم **قوله** فكيف يصح استدلالهم في مطلوبهم اقول يرد عليه
لانه ان اراد انه لا يصح استدلالهم في مطلوبهم برهانيا فهو كذلك لكنه لا يصح استدلاله
من قبل الاشعري ايضا برهانيا لتجويزه الترجيح بلا مرجح وان اراد انه يصح
استدلال الاشعري الزاما ولا يصح استدلال المعتزلة والمصنف الزاما فليس
كذلك لان هذا الدليل لابتنائه على استحالة التسلسل في الشروط المتعاقبة لا يصح
استدلاله الزاما على الحكماء اصلا كما عرفت فالحق ان هذا الدليل على التقرير
الذي ذكره الشارح لا يصح اجراؤه اصلا لا من قبل الاشعري ولا من قبل غيره لا برهانيا
لابتنائه على التوقف على شرط حادث وهو غير تام عند المتكلمين اما عند
الاشعري فلتجويزه الترجيح بلا مرجح واما عند غيره فلان المرجح عندهم اما علم
الفاعل واما ذات الوقت ولا الزاميا لابتنائه على استحالة جميع اقسام
التسلسل وهو غير تام عند الحكماء نعم يمكن اجراؤه الزاميا على تقدير اخذ على تقدير
حدوث الفعل المطلق بان يقال لو كان الفاعل موجبا لزم قدم الفعل المطلق
واللازم باطل بالنسبة على نفسه فانه لو كان الفعل المطلق حادثا لتوقف حدوثه
على شرط حادث ايضا فهو من حيث انه داخل في الفعل المطلق مسبوق ومن حيث انه شرط

[illegible marginal note]

انه شرط لحدوث

لحدوث الفعل المطلق متقدم فيلزم تقدمه على نفسه **قوله** بخلاف الاشعري
ومن تبعه فانهم نفوا الايجاب مطلقا بالدليل المذكور وهو انه لو كان تاثيره في
الحادث يحتاج الى مرجح غير الارادة يلزم قدم العالم او التسلسل في الحوادث
وكلاهما محالان ولا يذهب عليك ان هذا الدليل لا ينفي الايجاب اصلا لا برهانيا
ولا الزاميا اما الاول فلان الترجيح بلا مرجح لما كان جائزا عند الاشعري فلو كان
الفاعل موجبا والفعل حادثا لا يلزم التوقف على شرط حادث عنده واما الثاني
فلان التسلسل في الحوادث غير ممتنع عند الحكماء كما عرفت **قوله** اي قدم الفعل
المطلق قال المحقق الخفري لا وجه لهذا التخصيص بل الظاهر لزوم قدم كل فرد
من افراد الجواهر والاعراض وبالجملة قدم كل ممكن سوى الافعال الصادرة عن العباد
بالاختيار باتفاق اهل الاسلام وقدم الكل على مذهب الاشاعرة القائلين بانه
لا فاعل في الوجود الا الله كما ان الدليل يدل عليه وهذا اشنع واقبح كما لا يخفى اقول
قد عرفت ان هذا البرهان على تقرير الشارح لا يتم اصلا بل يمكن اجراؤه على تقدير
اخذ على تقدير حدوث الفعل المطلق كما ذكرنا بل يصير الدعوى حينئذ بديهية كما زعم
المحرر لو ظهر انه لا بد من هذا التخصيص ليتم الكلام الا ان هذا التخصيص لا يكمل
البرهان على تقرير الشارح تاما بل يجعل المدعى بحيث يستغني عن البرهان فافهم وايضا
الايجاب بهذا المعنى الذي بنى الشارح كلامه عليه لا يستلزم قدم الفعل الا اذا كان
الفاعل بذاته موجبا تاما والقائلون بالايجاب لا يقولون بكون الفاعل
موجبا بذاته بالنسبة الى كل جزء من اجزاء العالم فان وجود الحوادث ضروري بل
مستندة عندهم الى شرائط ومعدات مخصصة بوجود كل منها بزمانه المختص
به فمن فرض الايجاب بهذا المعنى لا يلزم الا قدم الفعل المطلق وما ذكره من لزوم قدم
كل فرد من الجواهر والاعراض انما يلزم لو لزم من كون الفاعل موجبا كونه موجبا بذاته
بالنسبة الى كل فرد من الافراد ومن اين يلزم ذلك **قوله** ذلك التوقف مع كون لخ

[illegible marginal note]

لحدوث الفعل المطلق) وكذا التوقف مبتدأ خبره قوله يستلزم لتقدم الشيء على نفسه
وقوله امكان استلزام المحال مجرور معطوف على محاليته في قوله لمحاليته هذا الحدوث
وقد يوجد العاطف في بعض النسخ عند قوله لمحاليته هذا الحدوث عطفا على قوله
كما مرت الاشارة اليه فيكون سندا آخر للمنع وقد يكون قوله كما مرت الاشارة
اشارة الى ما ذكرت بقاعدة ان حدوث الفعل لا يتوقف على شرط عند الحكماء
وبعض المتكلمين فكانه قال كون التوقف على شرط لازما لحدوث الفعل المطلق
ممنوع كما مرت الاشارة اليه وان هذا الحدوث على تقدير الايجاب بالمعنى المذكور
محال وجاز ان يستلزم المحال اي انما حكمتم بتوقف الحدوث على شرط لئلا يلزم
التخلف او الترجيح بلا مرجح فاذا كان هذا الحدوث محالا جاز ان يستلزم محالا آخر
والمنع على تقدير عدم العاطف على ما في اكثر النسخ فقوله كما مرت الاشارة اشارة
الى قوله قبل هذه الحاشية اي عدم الفعل المطلق وقد مرت الاشارة الى ان المراد
حدوث الفعل المطلق وقوله لمحاليته سند للمنع كما ذكرنا فعلى وجود العاطف
يكون المنع مسندا بسندين وعلى عدمه بسند واحد واما كون ذلك التوقف مستلزما
لتوقف الشيء على نفسه فمقرر بان يكون المراد بالفعل المطلق في القول الاول
ما يطلق عليه الفعل اعني فردا ما وفي هذا القول مجموع الافراد لان الفعل المطلق
ههنا فرد من الافراد او على الفرد المنتشر الذي هو معنى النكرة يفيد العموم وذلك
لان معنى الاستدلال حينئذ ان الفاعل لو كان موجبا لزم ان يكون فعله قديما اذ لو
لم يكن كذلك لكان كل فعل حادثا واذا كان كل فعل حادثا يلزم
توقف هذا الحدوث اي حدوث المجموع على شرط حادث فذلك الشرط لكونه من الفعل
المطلق يجب ان يكون داخلا فيه ولكونه شرطا له يجب ان يكون متقدما عليه فيجب
تقدمه على نفسه اليه كما ذكرنا في تقرير الدليل في اصل الحاشية وقال المحقق الخونجي
محصول كلام بعض الاعلام بعد التلخيص ان حدوث الفعل المطلق على تقدير

الايجاب

الايجاب بالمعنى المذكور ح بلا شبهة وكون الحكم مستلزما للحكم هو التوقف على
الشرط فيما نحن فيه مستلزم لتقدم الشيء على نفسه فالتوقف على الشرط ح اعني
بعد الحمل جعل قوله المحالية جزء ذلك التوقف على ما ذهب اليه بعض الاعاظم
وجعل قوله وامكان مبتدأ آخر خبره مستلزم وحاصل الاعتراض على الثاني
انه يكون حدوث الحادث موقوفا على الشرط الحادث انما يصح كليا اذا كان
كل حادث في الواقع فردا من افراد الفعل المطلق ولم يخرج عنه حادث
هو الفعل المطلق اذ على تقدير كون الحادث هو الفعل المطلق فظاهر انه لا يصح
توقفه على شرط حادث اذ لا يخرج عن الفعل المطلق لكن الحادث الذي فرض
في الدليل حدوثه هو الفعل المطلق الذي هو على تقدير الايجاب بالمجموع الموجود
محدود فرضا لا يتوقف على الشرط هو معنى الجملة الاولى ومعنى الجملة الثانية
دفع دخل على ما ذكر في لو قيل حدوث الفعل المطلق وان كان محالا لكنه لما فرضنا
وقوعه صح توقفه على الشرط لجواز استلزام المحال محالا فح يلزم تقدم الشيء على نفسه
لا التسلسل على ما هو مدعى الشرح ولا يخفى ما فيه اذ قد عرفت ان المشهور انه لو كان
فرد من العالم حادثا لتوقف على امر حادث وهذا مما لا شبهة فيه وعلى تقدير
كون المراد حدوث الفعل المطلق لزوم التوقف على الشرط محال فيبطل
المنع ايضا وغاية ما لزم من استلزام المحال ههنا هو كون فرد من العالم متقدما
على آخر لا تقدم الشيء على نفسه انتهى اقول وانت قد عرفت ما فيه فلا تغفل
قوله لا حاجة الى هذا التقييد اقول لما كان الشارح حمل الايجاب على معنى
وجوب الفعل عنه تعالى مع العلم والارادة وبالجملة جميع ما يتوقف عليه الايجاد
ولهذا احتاج في نفيه الى هذا الاستدلال وظاهر ان الايجاب بهذا المعنى يتصور
كونه تاما وغير تام ضرورة ان الفاعل المستجمع لشرائط التأثير موجب تام
وبدونه موجب غير تام وصدور الفعل اذا كان غير متوقف على شرط كان

الفاعل مستقلا في الايجاد وتاما في اقتضاء وجوده وحيث فرض صدوره عنه انما هو فرض التخلف عن الموجب التام وهو محال بالضرورة واما اذا توقف صدوره على شرط حادث
تخلفه عن الفاعل ليس تخلفا عن الموجب التام فليس بمحال فيحتاج الى هذا
التقييد ليتم الكلام واما اذا فسر الايجاب بتعلق علمه تعالى وقدرته بايجاد العالم
في الازل فلا يتصور كونه تاما وغير تام كما لا يخفى فهذا الكلام المحرر ان كان
ايرادا على الشارح كما هو الظاهر فهو غير وارد عليه بناء على ما بنى كلامه عليه
وان كان تحقيقا للمقام فلا جدوى له اذ على تقدير حمل الايجاب على المعنى
الثاني لا حاجة الى هذا الاستدلال اصلا فالاستدلال على هذا التقدير مستدرك
فضلا عن تقييد الموجب الواقع فيه بالتام واليضا التخلف عن الموجب بالمعنى المذكور
اعني بالمعنى الثاني لا يتصحح بالتوقف على الشرط اذ لا يتصور كونه غير تام اصلا
قوله فلنا لا توضيح فيه اه قال المحقق الخفري فيه بحث اذ المتبادر من الموجب التام
ما يكون ذاته كافية في الفعل من غير توقف على الشروط والالة والعلم بالمصلحة
وهذا غير مشترك لان العلم بالمصلحة اذا كان بحسب ذات الفاعل الصانع
اي ذاته كافية من غير حاجة الى اعتبار امر زائد فيلزم الاشتراك لكنه يرد
عليه ان المتبادر من قوله لهما معتبر عند الحكماء والآخر عند المتكلمين ان الموجب
المعتبر عند الحكماء هو بالمعنى الثاني فان معنى الاول عند المتكلمين والحكماء واحد
وليس الموجب بهذا المعنى موجبين ليتصور كون احدهما معتبرا عند المتكلمين
والآخر معتبرا عند الحكماء فح ليس الموجب التام مشتركا بين هذين الموجبين
اعني الموجب بالمعنى الاول المعتبر عند المتكلمين ايضا وبالمعنى الثاني المعتبر عند الحكماء فقط
فان الموجب بالمعنى الثاني لا يتصور كونه تاما وغير تام كما عرفت فتأمل قوله
واليضا التخلف عن الموجب التام وان كان محالا اه قال المحقق الخفري هذا الدفع
كون العقد المذكور للتوضيح بل هو منع لاستحالة اللازم وجوابه ان قوله بل هو فيه

اي جواب الشارح

بين

بين وما ذكره بقوله اذ لو كان حادثا اه تنبيه كما اشار اليه هو الفاضل بقوله
بقوله لزم قدم العالم للايجاب يعني لا حاجة الى التنبيه اشهر اقول
عرض المحشي ليس الا بيان ان هذا التنبيه وانه لا يصلح للتنبيه لا غير فتدبر
قوله وايضا ذلك اي التوقف انما كان المفروض صدور الاثر مطلقا على تقدير الايجاب
في الازل مما يتخلف لازم سواء توقف على شرط ام لا اذ الشروط وان كانت
غير متناهية يلزم حدوثها بالنوع ايضا لصدق الاثر المطلق عليها فيلزم التخلف
لا محالة وفيه نظر اذ مع انه لم يثبت فيما سبق حدوث جميع ما سوى الله تعالى مطلقا و
ان كان بالنوع بل ذلك مما لا سبيل اليه عقلا لو سلم ذلك لا يلزم التخلف على
تقدير التوقف على الشروط المتعاقبة وان كان يلزم الخلف في ذلك غير ما ادعاه
فتامل والايضا قد عرفت ان مبنى الاستدلال ليس على فرض الايجاب في الازل
بل على الايجاب مطلقا فتفطن قوله شروط متعاقبة او مجتمعة اقول اراد
بالاول المعدات وبالثاني الشروط واطلاق الشرط على المعد تجوز وقول المحقق
الخفري في تفسير قوله متعاقبة اي في الحدوث بان يحدث شرط عقيب شرط سواء
بقي الاول او لا كما في المعد وعلى الثاني يكون في اطلاق الشرط تجوز وبالجملة
ظاهر معنى الاجتماع وصريح على ان التعاقب يكون في الشروط ايضا وذلك باطل
اذ الحادث يحتاج الى شرط حادث معه او الى معد حادث قبله ولا يكون ان يحتاج الى
شرط حادث قبله وان كان باقيا معه والا لزم التخلف والحاصل ان الحادث
اذا احتاج الى امر سابق عليه بالزمان يجب ان يكون ذلك الامر معدا له
فينعدم عند حدوثه ولا يجوز ان يكون شرطا له وباقيا معه والفرق بين المعد
ما يكون بعدمه مرجحا للمعلول والشرط ما يكون بوجوده مرجحا له فلو كان مرجح حدوث
المعلول سابقا عليه بالزمان يجب ان ينعدم عند حدوث المعلول فيكون بعدمه
مرجحا فلو كان شرطا له كان بوجوده مرجحا له فلو كان قبله بالزمان يلزم التخلف
لا محالة فتفطن قوله لا يخفى عليك انه يلزم اه قال المحقق هذا اذا كان الاجتماع من الاول

اي على ما ذكر بعض الشراح

ولا اجماع اصلا الخ بينهما ثلث عليه اولا قوله بينهما ثلث عليها اشاره الى ما نقلنا عنه
قبيل هذا وهذا الكلام يشعر بكون الاجماع في الازل محتملا وهو بعيد اذ الكلام
في الرد الى الحادثة وكلام المحشي لا يتوقف على الاجتماع في الازل بل المراد ان كان
الاجتماع مع المعلول بعدم التخلف اليه لكن لا يتخلف المعلول فقط بل يتخلف المعلول
والرد الى الحادثة معه فتامل **قوله** العمدة في حدوث العالم بمعنى جميع ما سوى الله
وان لم يكن ثابتا بالدليل العقلي بل الثابت بالدليل انما هو حدوث عالم الاجسام فقط
لكنه ثابت بالاجماع والحديث اللذين هما العمدة فيه لا سبيل للعقل فيه فالكلام
اي كون بعض ما سوى الله قديما وداخلا في الايجاد بين الله وبين سائر ما سواه
غير معقول اي غير ثابت بالدليل العقلي وما لا يكون ثابتا بالدليل العقلي اذا
كان مخالفا للاجماع والحديث فهو باطل ولا يلتفت الى تجويز العقل اياه فقد
وفيه ان اثبات حدوث العالم بالاجماع والحديث يستلزم الدور لتوقف
حجيتهما على اثبات النبوة المتوقف على قدرة الواجب والاختيار ان لا يقدر
على عدم اظهار المعجزة في يد الكاذب ويجاب بان اثبات النبوة لا يتوقف
على القدرة بمعنى وقوع الفعل والترك بل بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
فان عند الحكماء ايضا افعاله مستندة على حكم ومصالح فلا يجوز عليه اظهار المعجزة
على يد الكاذب وبان بمجرد مشاهدة المعجزة يحصل العلم بصدق صاحبها فيحصل
العلم بكل ما اخبر به حتى بوجوب الواجب وفيه ما فيه فتامل **قوله** والنفي
الدليل العقلي ما في الافق لم يثبت دليل على ان الممكن لا يوجد مجردا ابدا لكنا نقول
ان الجسم لا يوجد جسما ولا مجردا الخ فلا وجود له باعتبار ذاته لا يمكن ان يوجد
شيئا باعتبار ذاته لا يمكن ان يوجد شيئا باعتبار ذاته لا يمكن
يوجد شيئا باعتبار وجوده الفائض من علته فضلا ...
بهيئا للانداد على ذلك ... وكلهم قائلون بالوسائط
انهم مصرحون بان لا تاثير في الوجود الا لله تعالى ...

اجماع الملية على حدوث العالم

المعتمد

ان الايجاد بالحقيقة ليس الا من الله تعالى وما يصدر عن غيره انما يصدر
عن ذلك الغير من الجهة المستندة اليه تعالى لا من جهة ذلك الغير والحاصل ان كل
ممكن زوج تركيبي مشتمل على ما بالقوة وما بالفعل ... الذات فقط وهو الذي له من
جهة ذاته وعلى ما بالفعل وهو الذي له من جهة مبدئه والجهة التي يصدر عنها
انما يصدر عن الجهة التي هي له من جهة مبدئه لا من الجهة التي هي له من ذاته
ما له من ذاته ليس الا العدم والقوة فلو صدر عنه من هذه الجهة شيء
يلزم كون العدم والقوة مؤثرا في الوجود والفعلية وهذا ما قصده
المحشي مع ان هذا الدليل لا يختص بما يمتنع صدور الجواهر والاعراض
المحققة عن الممكن كما صرح به بل يعمها والاعراض الغير القارة بعض كما لا يخفى
والقائل لولا كلام المحشي ان ما فيه شيء بالقوة لا يمكن ان يكون مصدرا
للوجود لانه لا يمكن ان يكون واسطة في الايجاد وذهب بزيد عليه اورد
المحقق الخفري بانه ان اراد بما مع في قوله ما فيه شيء ما بالقوة الصفة
المحققة في الواقع بشرط الملازمة لكونها ثم ان يعقل كذلك بما لا ...
مع انه ليس له حالة منتظرة وان اراد به اعم من ذلك حتى يشمل
الامكان الذاتي الذي هو غير العقد بمجرد ملاحظة ذات الممكن منفك
الملازمة مسلم انا انه ليس للعدم الذي في العقدات الممكن الخ
الوجود في الملاحظة تحقق في نفس الامر حتى يكون له شركة في افادة
الوجود وكان لما بالقوة المحضة شركة في اخراج الشيء من القوة الى
الفعل انتهى بعد دقيق واجاب عنه خاتم الحكماء والمجتهدين على ما
بلغنا ان الفرق بين قولنا شيء ما بالقوة على التنكير وقولنا شيء ما بالقوة على التعريف
فان المراد الاول هو ان يكون الذات بصفة ويكون شيء ما وصفتها ما
زيد بالقوة وهذا لا يكون الا في الماديات لان المجردات جميع صفاتها حاصلة
لها بالفعل والمراد من الثاني ان يكون الذات والصفة كلاهما خاليين

اي لا بصفة نفسه

المفيد الداماد

تحت مفهوم ما بالقوة وهذا المعنى شامل للماديات والمجردات
اذ كل ممكن بما هو ممكن ومن حيث ذاته لا يكون الا بالقوة ومراد
المستدل هو الثاني واقول لكن هذا لا بد فيه مما اشرنا اليه
اولا من ان كون الممكن باعتبار ذاته غير ممكن ان يوجد شيئا
لا يستلزم عدم امكان ان يوجد شيئا باعتبار وجوده الفائض عليه
من علته وما اشرنا اليه ثانيا من انه انما ينفي كون الممكن مستقلا
في التاثير ولا ينافي كونه واسطة فتامل ثم اقول يمكن ان يوجه معنى
قول المص والواسطة غير معقولة هو ان استناد صدور
العالم الحادث الى الواسطة القديمة انما يصح بارادة مفوضة اليها
مستندة الى ذاتها بالاستقلال بل مستندة الى الواجب الموجب اذ
استناد صدور الحادث عنها لا محالة والتفويض والاستقلال بالتاثير
في الممكن باطل غير معقول وظني ان هذا التوجيه وجيه ويمكن ان يعتذر بعيدا
ان يكون هذا هو مراد المحشي سمع الله فتامل وقد يوجه
قول المص بتوجيهات منها انه ربما قد يتوهم ان الواجب
واسطة بين الموجب والمختار لان المراد بالايجاب هو ما نعلم
من الطبائع وهو منتف عنه تعالى لا محالة والمراد بالاختيار هو ما نعلم
من الحيوان مثلا وهو ايضا منتف عنه تعالى لكون اختيار الحيوان ممكنا
واختياره يجب ان يكون واجبا فهو واسطة بين الموجب الذي نفهمه
والمختار الذي نفهمه فاشار المص الى انه لا يعقل الواسطة بين الموجب
والمختار اذ المختار ما يكون فعله باختياره سواء كان اختياره واجبا
او ممكنا الا ترى ان سائر صفاته تعالى ليست كصفاتنا ولا نزاع
في ثبوت الواسطة وكذلك الاختيار ايضا ومنها ان حاصل الكلام

هو ان

اذ لو لم يكن الارادة مفوضة اليها مستندة الى ذاتها بالاستقلال

نقد وجهنا

هو انه لما ثبت حدوث العالم انتفى الايجاب ولما
انتفى الايجاب ثبت الاختيار اذ لا واسطة بين
الايجاب والاختيار فاذا انتفى احدهما ثبت الاخر و
ذلك لان موجد الشيء اما ان يمكن تخلف اثره عنه
وهو المختار اولا وهو الموجب ولا واسطة بين النفي و
الاثبات ومنها انه اشارة الى رد ما يلزم الاشاعرة
القائلين بان القدرة زائدة على الذات فانه يحتاج الى
كونها مستندة الى غير الذات بل الى الذات استقلالا بالقدرة
بل بالايجاب فيلزم كون الواجب موجبا في البعض و
هو عدم تاثير الصفات والافعال فيلزم الواسطة والترديد ما
قوله فان قيل اذا كان الارادة والعلم الاصح
عين ذاته فما معنى تعلقه فان قلت هذا الاعتراض لا
يختص بما اذا كان العلم والارادة عين ذاته بل اذ
على تقدير زيادتهما على الذات كما هو مذهب الاشاعرة
ايضا ممتنع تخلف الذات عن المراد لكون المراد
لازما للارادة والارادة لكونها قديمة لازمة للذات قلت
القائل بزيادة الارادة لا يقول بلزوم المراد اذ هو لا يقول بالايجاب
اصلا بل للمريد عنده ان يختار اي طرفي مقدوره اراد
وقت شاء عنده وان كانت الارادة لازمة للذات الا ان
المراد ليس لازما للارادة فتامل قوله وهذا انما يلزم لو كان [illegible]
لا بمعنى الاختيار اقول يمكن ان يوجه كلام الشارح بانهم انما يقولون
بالايجاب لانهم يقولون ان صدر العالم [illegible]

وهو صفة القدرة وفاد ان البعض

والحاصل ان القول بالايجاب لا ينافي القدرة على التحقيق سواء كان الايجاب
ذاتيا او لا واما القدرة بالمعنى الذي هو عنوان كون المتكلمين وهو صحة الفعل
والترك بالامكان الوقوعي على الجامع القول بالايجاب مطلقا سواء كان ذاتيا او لا
فان الظاهر ان مرادهم بالقدرة صحة الفعل في وقت وتركه في ذلك الوقت اذ المراد
بالترك نفي وقوع صحة الفعل والترك ما هو مقابل للفعل ووحدة الزمان معتبرة
في التقابل فالترك الذي يفرض في زمان الفعل هو المقابل للفعل لا الذي
يفرض قبله لعدم اتحاد الزمان فالفعل اذا وجب في وقت لا يمكن ان يكون
فاعله بالاختيار بهذا المعنى لعدم امكان وقوع الترك في ذلك الوقت فالقول
بالاختيار بهذا المعنى ليس الا للاشعري فقط اذ عنده يجوز ان يقع بدل
الفعل تركه لعدم قولهم بالوجوب اصلا فعنده الفاعل مختار ولو كان العالم
قديما فعلى هذا يرجع النزاع في الايجاب والاختيار لا طائل سوى حدوث الاثر
كما تقدم فالحق ان النزاع بعنوان كون الايجاب بين الاشعري والحكماء فاحفظ
بذلك فان قلت وجوب الفعل في وقت باعتبار الارادة لا ينافي امكان
تركه في ذلك الوقت مع قطع النظر عن الارادة كما ذكر المصنف قلت نعم امكانا
ذاتيا لا امكانا وقوعيا والاشعري يقول بامكان تركه في ذلك الوقت امكانا
وقوعيا فتامل قوله لقائل ان يقول هذا الايراد بعينه هو الذي ذكره
آنفا بقوله فان قيل اذا كان العلم والارادة بالصانع غير زائدين قوله
فكيف حكم بالتكاثر ارادة الواجب تعالى وقد عرفت انه لا دخل في ذلك لكون
الارادة غير زائدة بل منشأه هو كون الارادة قديمة سواء كانت زائدة
او لا مع فرض وجوب الاثر الا ان القائل بزيادة الارادة لما لم يكن
قائلا بوجوب الاثر لم يرد عليه ذلك وما اجاب به عن السؤال المذكور وسيذكره
في الحاشية ايضا يدفع هذا الاشكال ونقل قولنا اللائق به اشارة

٧ من الاشكال

ظاهر ولو انه كان يستلزم ارادة ما يدفع وان ما ذكره لا يدفعه اصلا فيجب طرحه
خلف قاف فتامل قوله فكيف حكم بالتكاثر ارادة الواجب تعالى وقد عرفت
انه لا دخل في ذلك لكون الارادة غير زائدة بل منشأه هو كون الارادة قديمة
سواء كانت زائدة او لا مع فرض وجوب الاثر لم يرد عليه ذلك في هذا
قوله قلت تخلف المعلول عن العلة اي لا يجب ان يكون زمان العلة متصلا بزمان
المعلول وتحقيق ذلك ان القديم لا يمكن ان يصير علة للحادث الزماني بذاته فقط
ولا بانضمام ما هو شرط لوجود ذلك الحادث فقط بل لا بد هناك من علة معدة اليه
ليتم علة ذلك الحادث بما هو علة له والمعد يعتبر فيه كونه متقدما بحسب الزمان قبل زمانه
فالعلة التامة للحادث انما يجب وجودها بما هي علة تامة له قبل زمان ذلك الحادث
ولكن بحيث يتصل زمانها بزمانه فان قلت المشهور ان العلة التامة يجب وجودها
مع المعلول بحسب الزمان وقبله بحسب الذات وايضا الممكن يحتاج الى العلة في
البقاء كما يحتاج اليها في الحدوث والعلة المبقية يجب كونها مع المعلول
بحسب الزمان قلت هذا شأن العلة المفيدة لاصل الوجود والبقاء
لا شأن علة الحدوث والمعد المذكور انما هو معد لابتداء الافادة لا لاصل الافادة
فالعلة التامة من حيث هي علة تامة لابتداء افادة الوجود يجب تقدمها على المعلول
فهي متقدمة على اول زمان وجود المعلول من حيث انه محدثه ويبقى معه في الزمان
من حيث انها مبقية فان قلت العلة المعدة ما لعدمه مدخل في وجود المعلول
وعدمها مقارن لوجوده لا سابق عليه قلت بل ما لوجوده وعدمه كليهما
مدخل في وجود المعلول فالعلة مع وجود المعد سابق على المعلول ومع عدمه
مقارن له فافهم قوله ان التمكن على الفعل وتركه الخ هذا السند المحقق الفوز
بهذا لا ينافي الايجاب الذي زعمه الحكماء وسنده بان التمكن من الفعل والترك ليس
في حال واحد فلا يمكن اختيار الشق الثاني باعتبار ان التمكن من الفعل في الحال

اي السند مع منافاته وجوده
الاثر بالارادة ومكان الترك
... الذات العالم ان المعنى ...
المعتبر في مفهوم القادر ليس ...
كل منهما ... واحد ...

والترك واجب حال العدم كذلك بكير اختيار الشق الاول باعتبار ان الفعل وجب
حال الوجود والتمكن من الترك يكون متقدما على حال الوجود فلا ينافي الوجوب
في الحال اقول قد عرفت ان القدرة التي هي بمعنى ان يكون النزاع فيها هي
التمكن من الفعل ومن تركه المقابل له والعدم في الحال ليس مقابلا للوجود في المستقبل
فلا يتحقق القدرة بالمعنى المقصود والدليل على ان القدرة المتنازع فيها ما تحقق
ذكرناه انه ما سكت لنفي المتكلمين انما نفوا الايجاب لزعمهم ان صدور الفعل عن
الفاعل بحيث لا يتمكن من امساك نفسه عنه نقص في حقه يجب تنزيه الله تعالى عنه
فالقدرة التي بها غرضهم من الحالة التي بها يتمكن الفاعل من الترك حين الفعل
ومن الفعل حين الترك كما هو مذهب الاشعري واما القدرة بمعنى وجوب العدم
في وقت وجوب الفعل في وقت آخر فلا يلائم مطلوبهم والفاعل بهذه القدرة
لا يتمكن من امساك نفسه عن الترك في حال الترك وعن الفعل في حال الفعل
وهذه المفسدة اشد من مفسدة الايجاب المنفي فيه من عدم تمكن الفاعل من
امساك نفسه عن احد طرفي المقدور وهذه عن كلا طرفي المقدور قوله وبهذا الجواب
يكمل الجواب اضا نكل من لا يخفى ان جواب الحكماء الذي هو في كل من شقي
الترديد الا انه ذكر الجواب على احد الشقين وترك الآخر لظهوره فان حاصله
ان القدرة اما قدرة على الوجود واما قدرة على العدم فان كان قدرة
على الوجود فاختيار انها متحققة حال العدم لكنها عبارة عن التمكن من الوجود في
ثاني الحال وان كان قدرة على العدم فاختيار انها متحققة حال الوجود لكنها عبارة
عن التمكن عن العدم في ثاني الحال واما القدرة بالنسبة الى الطرفين معا فلا يمكن
تحققها الا في مرتبة الذات لا في حال من الاحوال اذ لا يمكن تحقق حال يكون
خاليا عن كلا طرفي وجود الممكن وعدمه نتصور تحقق القدرة بالنسبة اليهما معا
هناك فتدبر قوله فيعود السؤال على التقديرين قال المحقق الفخري عود السؤال

على المقدور

١٢

على التقديرين ثم اذ لنا ان نختار وجود الفعل في ثاني الحال فالتمكن من العدم في حال
ومن الوجود في ثاني الحال يتحقق القدرة بما يشبه اقول قد عرفت ما فيه ما يكفي في الجواب
ما ذكره المحشي سابقا وما اورده المحقق الفخري هناك من انه لا ينافي الايجاب الذي
زعمه الحكماء ليس بمفسده اذ قد عرفت ان القدرة عند غير الاشعري لا ينافي
الايجاب المذكور قوله فمذهب الاشعرية لا يتاتى مع الفعل والمعتزلة يمكن
ان يبنى على مذهب الاشعري على ان افعال العباد عند الله تعالى واقعة باختياره تعالى
ولا تأثير لغير الله تعالى فيها والفرق بين فعل المختار وفعل المضطر كائن ان
الله تعالى يخلق مع الاول قدرة غير موثرة فيه وبذلك يتوهم كونه اختياريا
وفي الثاني لا يخلق قدرة مقارنة اصلا ويبنى مذهب المعتزلة على ان افعال
غيره تعالى من المختارين واقعة باختيارهم بان جعلهم الله مختارين وخلق فيهم قدرة
موثرة في افعالهم عند تعلق ارادتهم بها فعند الاشعرية ان القدرة مع الفعل
اي معية بالذات كمعية العلة والعدة وعند المعتزلة انها قبله اي قبلية بالذات
كتقدم العلة على المعلول وعلى هذا لا يكون النزاع في كون القدرة قبل الفعل او معه
لفظيا على ما زعمه المحشي قوله فانه ان اريد بالقدرة القدرة التي هي مبدأ التاثير
في احد الترديدات الاول جميع هذه الشقوق انما يصح على مذهب المعتزلة القائلين
بكون قدرة غيره تعالى مؤثرة في افعالهم دون مذهب الاشعرية لانهم لا يقولون بتاثير
قدرة غير الله تعالى في افعالهم بل يكون قدرتهم مبدأ للتاثير اصلا وبهذا يتحقق النزاع
بينهم كما عرفت قال الشارح بيان عموم علة القدرة اي المقدورية لا القادرية
فان الامكان علة الاولى لا الثانية فعموم العلة اي الامكان يدل على عموم المقدورية
اولا وبالذات وعلى عموم القدرة اي القادرية ثانيا وبالعرض لان عموم المقدورية
يستلزم عموم القادرية فتدبر قال الشارح اي قدرة الله تعالى شاملة قال المحقق الفخري
وهذا اصل عظيم خالف فيه كثير اما الاول فالفلاسفة القائلون بانه واحد حقيقي لا يصدر عنه
بلا واسطة الا الواحد كذا في المواقف وقد عرفت ان الفلاسفة يقولون

بايجاب الواجب لا بكونه قادرا فهم ينفون اصل القدرة لا مجرد عمومها الثاني الحكماء
ومنهم الوثنية القائلون بان الكواكب لها تاثيرات في الحوادث السفلية
والتغيرات الواقعة في جوف الفلك من اختلاف الفصول الاربعة وتاثير
الطوالع في المواليد وانت خبير بان هذا مبني على ايجاب الواجب وانه
لا يصدر عنه بلا واسطة الا واحد كما مر في بحث الجواهر المجردة الثالث
الثنوية ومنهم المجوس القائلون بانه تعالى لا يقدر على الشر الرابع النظام ومتابعوه
حيث ذهبوا الى انه لا يقدر على القبيح كما في المواقف وما نقل عنه في
بعض الكتب انه قال ان الله تعالى لا يفعل القبيح فبينهما فرق بين ولكن لا يتعوق
اذا لم يفعل القبيح لا يقدر عليه اذ القدرة على الشيء اما بمعنى المذكور تنفي صحة
صدور ذلك الشيء فذات وصحة عدم صدوره فلا ثبت كما انه الخامس الواو العاشر
البلخي ومتابعوه حيث قال انه لا يقدر على مثل فعل العبد السادس
الجبائية حيث قالوا لا يقدر على عين فعل العبد وتفصيل الادلة وما يتوجه عليها
مذكور في شرح المواقف وغيره واثبات عموم قدرته تعالى يبطل المذاهب
المذكورة انتهى كلام المحقق اقول الحق ان لعموم العقلاء نفي قدرة الله تعالى
على جميع الممكنات مطلقا على التحقيق بل الارادة باجمعهم تنزيها له تعالى والقدر ليس يمنعوا
صدور ما يحيله العقل على زعمهم عنه تعالى كصدور الكثير عن الواحد الحقيقي بلا ترتيب
عند الحكماء وصدور الشر عند الثنوية وصدور القبيح مطلقا عند النظام وقس على هذا
بمعنى ان صدور تلك الاشياء وان كان ممكنا عنه تعالى بالنظر الى قدرته العامة لكن
بالنظر الى وحدته الحقيقية وحكمته وارادته ومشيته يمتنع ان يصدر عنه شيء منها
واما ما قال هذا المحقق من ان الحكماء ينفون اصل القدرة لا عمومها فليس بحق اذ
قد عرفت ان الايجاب الذي يقول به الحكماء بمعنى القدرة فان ذكر الايجاب انما هو
بعد اعتبار الارادة لا مع قطع النظر عنها كما هو عند المتكلمين والايجاب بالارادة

لوكان

لو كان بمعنى القدرة للزم شمول ذلك على المتكلمين وسائر المعتزلة ايضا والفرق بقدم الاثر
وحدوثه لا دخل له في ذلك كما عرفت غير مرة فتذكر قوله كل ما لا امكان الصدور
عن الغير لا امكان الصدور عن الواجب تقرير هذا الدليل على ما ذكره رحمه الله
ان يقال كل مقدور له امكان الصدور عن الغير بالارادة وامكان الصدور عن الغير
بالارادة له امكان الصدور عن الغير مطلقا ينتج ان كل مقدور له امكان الصدور
عن الغير مطلقا ثم نقول كل مقدور له امكان الصدور عن الغير مطلقا وكل ما له امكان الصدور
عن الغير مطلقا له امكان الصدور عن الواجب بالارادة سواء كان بواسطة او بغيرها
لوجوب انتهاء جميع الاختيارية الى الواجب ثبتت قدرته ينتج كل مقدور له امكان
الصدور عن الواجب بالارادة مطلقا ويمكن اختصاره بان يقال كل مقدور له
امكان الصدور عن الغير مطلقا بالضرورة وكل ما له امكان الصدور عن الغير له امكان
الصدور عن الواجب بالارادة لما ذكرنا فحصل النتيجة وانما حملنا كلامه رحمه الله
على قياسين لمكان حمله بالارادة اذ لو لم يعتبره فيه لا وسط بلزم اما الغاوه
او عدم تكرار الاوسط وان اعتبره لم يلزم من الاول كون ما له امكان الصدور
عن الغير بالايجاب كالاحراق الصادر عن النار مثلا متعلقا لقدرته تعالى فتامل
قال المحقق الخفري لا احد ان يمنع هذه الكلية مستندا بقول البلخي والقول المنسوب
الى النظام اقول اذا اريد بالصدور عن الواجب اعم من ان يكون بواسطة او بلا واسطة
فلا يرد قول البلخي وقول كل من يقول بتاثير ما لغير الواجب تعالى اذ ما ينتهي الله سلسلة
المؤثرات هو الله تعالى لكونه علة والواجب اما القبيح والشر فمقدور بالعرض
لا بالذات كما سيجيء ~~لما كان مقدورا المقدور لشيء مقدورا له~~ قوله في صورة
الايجاب بالمعنى المذكور سابقا اي بمعنى قدم الاثر وذلك بناء على ما تقرر عندهم
من امتناع كون القديم اثرا للقادر بل اثرا حقيقيا لاستعارة لفظ التاثير والايجاد
والصنع وامثال ذلك لسبق العدم بحسب معنى رف اللغة وهو بعيد عن التحقيق
فان قيل ان يقال لما كان الامكان علة الحاجة الى المؤثر وكل مؤثر سواء كان

قوله انما كان مقدورا ... المقدور للشيء مقدورا له

سوجبا او قادرا بمعنى ان مؤثر قادر يثبت كون الامكان علة الحاجة الى المؤثر
القادر في الجملة فنقول قال المحقق الفخري جواز ان يكون لبعض المقدورات خصوصية
بالنسبة الى بعض القادرين له ان يمنع كون مقدور المقدور مقدورا له
بلا واسطة مستند الى ما ذكر وان اريد ان مقدور المقدور مقدور له اعم من ان يكون
بواسطة او بدونها فهو لا يثبت شمول قدرته لجميع المقدورات بلا واسطة وهو المدعى
نعم يثبت بما ذكر شمول قدرته لجميع المقدورات بواسطة او لا لكن الظاهر ان المدعى
شمولها لجميع المقدورات مطلقا سواء كان بواسطة او بلا واسطة فان غير القائل بالوسائط
لم يقل بانها مستقلة في الايجاد بل الوسائط انما هي ادوات وآلات واسباب
ووسائل في بعض الافعال بل افعال الله تعالى كلها كذلك فان بعضها سبب لبعض
لمن اراد ان يفعل فعلا له اسباب وادوات فلا بد ان يحصل تلك الاسباب
اولا فيفعل ذلك الفعل بتلك الاسباب فليس لاحد ان يقول ان ذلك الفعل ليس
مقدورا لذلك الفاعل لتوقفه على تلك الاسباب مقدورة له فيصح ذلك لكن
الله تعالى ليس كذلك بل الكل بفعله تعالى فاذا قيل انه تعالى فعل باسباب مخلوقة له اما
القدرة ذلك هو كون ذلك الفعل مقدورا له تعالى وظاهر ان مثل كون حركات العباد
مثلا مقدورة له تعالى ليس انه يمكن صدور تلك الحركات عن الله تعالى بلا واسطة
كيف والحركة لا بد لها من محرك وهو كونه مباشرا للتحريك ومسافة تقع فيها تلك الحركة
واعضاء وجوارح فكيف يمكن صدور تلك الحركة عمن هو منزه عن امثال ذلك بل معنى كون
ان صدور تلك الحركة مقدور له تعالى بان يخلق لها اسبابا وادوات تحصل بسببها
تلك الحركة فالقول ببعض الوسائط لا يضر في تنزيه الله تعالى وتقديسه والحكماء
القائلون بالوسائط في الايجاد كالجواهر المجردة والعقل الفعال والنفوس المدبرة
قد حققوا تلك الوسائط بالنسبة الى كليات العالم كتلك الاسباب الجزئية بالنسبة
الى تلك الحركة الجزئية مثلا فليس في العالم موجود ولا في حيز الامكان ممكن الا وهو
مقدور له تعالى عندهم ايضا هكذا ينبغي ان يحقق ان هذا النزاع لفظي على ما
ال ... هم

بلا واسطة اقول ... الظاهر ان المدعى شمول قدرته لجميع المقدورات

نعم يقول بكون الكسب

الثاني

ان يقع الا للاشعري الذي لا يقول بالوسائط العلل والتسبب الايجابي اصلا لا لغيره
قوله المعتزلة ينفون امكان تعلق قدرة الواجب تعالى بافعال العباد قال
المحقق الفخري محصل السند ان خلق الاجسام مقدور لكونه مقدور الباري تعالى مع
انه ليس مقدورا للعبد بل مقدور العبد افعال العباد عند المعتزلة فبعض المقدورات
وهو خلق الاجسام له خصوصية بالنسبة الى الله تعالى ليس له تلك الخصوصية بالنسبة
الى العباد وليس مقصود الشارح من السند المذكور ان افعال العباد لها خصوصية بالنسبة
الى العباد وليس لها تلك الخصوصية بالنسبة اليه تعالى حتى يرد ان المعتزلة لم ينفوا
ذلك قوله هذا لا يوجب تجويز عدم صدور ممكن ما هكذا في النسخ التي وقعت الينا
يعني كون استعداد المادة شرطا لحدوث الممكن لا يوجب تجويز عدم امكان
صدور ممكن عن الواجب بالنسبة الى نفس القدرة التي هي معتبرة عندهم بمعنى
ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل الا ان المشيئة عندهم لا تتعلق الا بما يستعد
المادة لحدوثه لاستلزامه الترجيح بلا مرجح عندهم لكنه لو تعلقت كان صادرا
عنه لا محالة هذا وفي بعض النسخ وقع هكذا هذا لا يوجب تجويز صدور ممكن عن
غير الواجب ولهذا اعترض المحقق الفخري عليه بانه اذا كانت المادة مستعدة
لحدوث ممكن دون آخر لم يكن نسبة الذات الى جميع الممكنات على السوية
وهو المقصود للشارح لا انه يجوز صدور ممكن عن غير الواجب قال الشارح وعطفها
الثنوية في الملل والنحل انهم اصحاب الاثنين الازليين يزعمون ان النور والظلمة
ازليان قديمان بخلاف المجوس فانهم قالوا بحدوث الظلام وذكروا
سبب حدوثه وهؤلاء قالوا بتساويهما في القدم والازلية واختلافهما في
الجوهر والطبع والفعل والاجناس والابدان والارواح وكذلك المانوية
اصحاب ماني بن فاتك الحكيم الذي ظهر في زمان شابور بن اردشير وقتله
بهرام بن هرمز بن شابور وذلك بعد عيسى عليه السلام اخذ دينا بين المجوسية
والنصرانية وكان يقول بنبوة المسيح ولا يقول بنبوة موسى عليه السلام كذا في الملل والنحل

كذا م

بابي عيسى الوراق وكان في الاصل مجوسيا عارفا بمذهب القوم ان الحكيم الماني
زعم ان العالم مصنوع مركب من اصلين قديمين احدهما نور والاخر ظلمة
وانهما ازليان لم يزالا ولا يزالان وانكر وجود شي الا عن اصل قديم وزعم انهما
لم يزالا قويين حساسين دراكين سميعين بصيرين وفيه انه الظلمة
رحمت في بيان انهم اثبتوا الاصلين نورا وظلاما فالنور يفعل الخير
قصدا واختيارا والظلام يفعل الشر طبعا واضطرارا
قوله ان الله تعالى خير محض فلا يمكن ان يفعل الشر الخ اعلم ان الخير هو الوجود والشر
هو العدم وكل ما هو وجود محض لا عدم فيه بوجه فلا شر فيه اصلا كواجب الوجود
ولذلك قالوا الله خير محض لانه خير محض والخير المحض لا يكون الا خيرا محضا لان الخير المحض
هو الوجود المحض والوجود المحض لا يحصل منه العدم فلو حصل من الخير المحض شر
يلزم ان يحصل من الوجود المحض العدم وكل ما فيه خير وشر فالخير فيه لا محالة راجع
الى الوجود والشر الى العدم فلا بد ان يكون فيه عدم بوجه ما هذا في الخير والشر الحقيقيين
واما الاضافيان فقد يوصف الوجود بالشر الاضافي كوجود النار في الثوب مثلا و
مصادفة القاطع للعضو المقطوع وقد يوصف العدم بالخير الاضافي كعدم ما وجوده شر
اضافي بالنسبة الى ما هو شر له فالشرور الواقعة في الاعدام بما هو اعدام يستحيل ان يحصل
من الوجود او من الموجود بما هو موجود بل علتها عدم الوجود فلا يستدعي مبدا موثرا
موجودا واما الشرور الوضعية وان استند الى علة موجودة لكن هذا الاستناد ليس من حيث
كونها شرورا بل من حيث كونها شرورا مجعولة وصادرة من المبدا الذي هو صرف
الوجود بالعرض لا بالذات وهو محل العرض والاستحالة قوله الا شيا جا تشمل
المحال لا يشمل الان اول الا انه لا يمكن وجوده اي الوجود خير محض والاني وجود
النقص الا اذ واجب الوجود هو عين الوجود وهو خير محض لا عدم فيه بوجه
من الوجوه ومنشا الشر هو العدم ووجود التي التالث والماهي خلاف مقتضى الحكمة
يطلب الموجودين والقسم الاول موجود اذ الشر الذي فيه قليل بالنسبة الى الخير الذي

يه

يه ورئي الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فلا يمنع وقوعه عن الحكيم بذلك ما هو المشهور
واما على التحقيق الذي ذكرناه فالشر واقع في العدم الا لامر بالعرض لا بالذات قوله
يمكن الزامهم بان الشر مبدأ لاشيا الخ اقول هذا الايدفع الشبهة اذ حاصلها
ان الله تعالى صرف الوجود ومحض الخير فيمتنع ان يصير مبدا للشر سواء كان قليلا
او كثيرا اذ الشر اما عدم واما تابع له وراجع اليه فكيف يمكن ان يحصل العدم
مما هو وجود محض لا عدم فيه بوجه من الوجوه واما ان ترك الخير الكثير لاجل الشر
القليل شر كثير فغاية الامر ان صدور الخير الكثير المستلزم للشر وان كان قليلا
لا متناع صدوره عما هو محض الخير وصرف الوجود يمتنع تركه وكما الخير ليس شرا
بل هو خير لما عرفت فالوجه في دفع الشبهة ما حققناه قوله وقد نقل عن ارسطو
اولا قطعي ان نقل عن ارسطو ليس كما ذكره بل ما حققناه بان الشبهة
وكانهم ارادوا امرا آخر قال شيخ الاشراق في حكمة الاشراق بهذه العبارة وكلمات
الاولين مرموزة وما رد عليهم وان كان متوجها على ظاهر اقاويلهم لم يتوجه
على مقاصدهم فلا رد على الرمز وعلى هذا يبتني قاعدة الشرق في النور والظلمة
التي كانت طريقة حكماء الفرس مثل جاماسب وفرشاد شير وبوزرجمهر ومن قبلهم فان العلماء في رمزه
اي على الرمز يبتني قاعدة اهل الاشراق وهم حكماء الفرس القائلين باصلين
احدهما نور والاخر ظلمة لانه رمز على الوجوب والامكان فالنور قائم مقام الوجود
الواجب والظلمة قائمة مقام الوجود الممكن لا ان مبدا الاول اثنان احدهما نور
والاخر ظلمة لان هذا القول لا يقول به عاقل فضلا عن فضلاء الفارس اي الفضلاء الفرس المتوغلين في العلوم الحقيقية
ولهذا اي الترجمة قد مدحهم لو كان الدين بالثريا لتناوله رجال من فارس ثم قال
متسانا شرقا دهراى قاعدة الشرق في النور والظلمة ليست قاعدة كفرة المجوس
القائلين بظاهر النور والظلمة وانهما مبدان اولان لانهم لا يكون لا موجود و ن
وكذا الكل من ثبت مبدئين موثرين في الخير والشر كالقدرية حكمهم حكمها وكانه

على هذا المعنى اشار بقوله عليه السلام القدرية مجوس هذه الامة قوله والحاد مانى اى ذريت
الفضل الحاد مانى قاعدة الباطل الذين كان نفر الى الدين مجوسى لطيفين بلسه نسب الثنوية
القائلون بالهين احدهما اله الخير وخالقه وهو النور والاخر اله الشر
وخالقه وهو الظلمة والى الى ذكى هذا الحق ونعتدسه نبحى وهذه عن الولد الكبير
الحق ونعتقد [illegible] ته لا التشبيه الباطل وما نقض في التركيب ما ثبته اى وليت الفضل
قاعدة ما نقض في التركيب ما ثبته كقواعد بعض المتكلمين من المليين وغيرهم انتهى
قوله لكنه دليل قول المانوية والمجوس القائلين بالمبدئين الفاعلين احدهما فاعل
الخير والاخر فاعل الشر ايضا بحيث لا يلزم شركهم بان يكون مراده
بفاعل الخير هو الوجوب وبفاعل الشر هو الامكان فانك قد عرفت
ان الخيرات كلها راجعة الى الوجود ومنبع الوجود هو الواجب تعالى والشرور
كلها راجعة الى العدم ومنبع العدم هو الامكان وانما يلزم الشرك لو كان
كل من المبدئين موجودا ومؤثرا في الوجود لكنه ليس كذلك بل احدهما
موجود مؤثر في الوجود وهو الواجب تعالى والاخر عدمى منشأ للاعدام
وهو الامكان غاية ما في الباب ان يكون اطلاق المؤثر والفاعل
على العدم الذى هو الامكان على التجوز كما في قولهم عدم العلة علة العدم
وعلى هذا الكون يرد ان [illegible] الواجب الواجبى والاهرمن [illegible] الامكان
وهذا التوجيه لطيف لو لم يكن [illegible] كلامهما الاهرمن فليس ببعيد
منه كما لا يخفى قوله فان المجوس ان [illegible] من ليس شيئا
اى شيئا مستفيدة في كل موجود وكون منبعا للشر [illegible]
الا [illegible] الذي ذكرنا لا يكون [illegible] قوله
اللهم الا ان يراد [illegible] الاول بالشديد
[illegible]

في الحاد ما وقع ما قاله الشارح كون الكمالية في ايجاد الخير وكذا ما قاله المحقق
النحوى [illegible] الخير بالاقتصار عنه الا الخير وبالشر ما لا يعد شرا
الا الشر قال المصنف اعلم ان التدقيق في الاحكام في التجريد قوله
اراد اثبات علمه تعالى بذاته وبما سواه فاورد طرقا لاثبات واحد منها لاثبات
علمه تعالى بذاته واثنان منها لاثبات علمه تعالى بما سواه وتركيب بانضمام
الدليل المثبت لعلمه تعالى بذاته الى الدليلين المثبتين لعلمه بما سواه او الدليلان
لاثبات علمه مطلقا اعنى بذاته وبما سواه جميعا وكان ايراده لهذه الطريقة
اورد دليل المثبت لعلمه بذاته بيان الدليلين الاخرين لان تقرير الدليل
المثبت لعلمه بذاته يستدعى تمهيد مقدمات الاولى ان واجب الوجود
مجرد غاية التجرد اذ المراد بغاية التجرد كون الشيء قائما بذاته غير متعلق بالغير
والوجود بمادة او موضوع او بالجملة بشيء يقوم به ووجب الوجود كذلك اذ هو
غير متعلق بشيء اصلا الثانية ان كل ما هو قائم بذاته غير متعلق بالغير و
الوجود لشيء اخر فهو موجود لذاته حاضر ذاته عند ذاته غير غائبة ولا
منفكة ذاته عن ذاته وهذا ضرورى الثالثة ان العلم هو حصول المعلوم
بعينه او بصورته عند المجرد الموجود بالفعل القائم بذاته ولذلك حصلت
لديه وثبوته بلا غيبة وهذا العلم ظاهر واذا لاحظت هذه المقدمات
ظهر لك ان واجب الوجود لكونه مجردا غاية التجرد ولكونه قائما بذاته و
موجودا لذاته وحاضرا عنده ذاته غير غائب عن ذاته ومنكشفا لذاته
غير محجوب عنها عالم لذاته وذلك العلم انما هو عين ذاته فهو عالم لذاته بذاته
لا بامر اخر غير ذاته فذاته تعالى عقل وعاقل ومعقول وهو المطلوب واما
الدليلان المثبتان لعلمه تعالى بما سواه فتقرير الاول منهما اعنى المشار اليه
بقوله والاحكام ما ذكره الشارح والثانى منهما اعنى المشار اليه بقوله
واستناد كل شيء اليه فاقول في تقريره انما ثبت ان جميع الموجودات

مستند الله تعالى وهو ليس مستند الكل شي من الاشيا، فهو ليس لكونه غير معلول شيا
من الاشيا غير موجود شي من الاشيا، بل هو موجود لذاته قائم بذاته وجميع
الاشيا، لكونها معلولة له تعالى موجودة له حاضرة عنده منكشفة لديه غير غائبة عنه
فان الوجوب كون العلة موجودة مع المعلول فان حصول المعلول للعلة اشد
من حصول الصورة لنا كما صرح به المحقق قدس سره في شرح الاشارات فهو
تعالى عالم بها لا محالة اذ العلم هو كون المعلوم موجودا للامر القائم بذاته و
حاضرا عنده موجودا لذاته وغير غائب عنه كما عرفت فثبت علمه تعالى بجميع
ما سواه وهو المطلوب فهذا التقرير لا حاجة في اتمام هذا الدليل الى ضم
الى دليل اخر دال على علمه تعالى بذاته كما اشار اليه المحشي وصرح به المحشي الاخر
هو مستقل في اثبات المطلوب ولا يتركب الدليلين الذين في شانهما ما
فظ فتقريرهما ان نقول انه تعالى مجرد وكل مجرد فهو عاقل المحكمة الحكمة وكل ما
هو كذلك فهو عالم بذاته وبما هو كذلك ما امر او نقول انه مجرد قائم بذاته وكل مجرد
لذاته وكل شي غيره فهو موجود له وحاضر عنده ولكونه معلولا له وكل
ما هو كذلك فهو عالم بذاته وبما سواه كما عرفت ويمكن ان يكون كل واحد
من هذه الدلائل الثلاثة دليلا مستقلا على علمه بذاته وبعلمه بما سواه
بان نقول انه تعالى عاقل للاصول الحكمة المعصوم وكل ذي عقل كذلك فهو كذلك
على العلم بما هو له وعلم هو له علم ذاته او نقول انه عالم باله يمكن ان يعلم انه
يعلم اه له وهو ممكن في ذلك العلم يلزم منه امكان حصول العلم بذاته ومن بعلم في
العلم بذاته يلزم حصول العلم بذاته اذ علم الشي بذاته لا يمكن الا بحضور ذاته مع
امكان حضور ذاته عنده ذاته يوجب حضور ذاته عنده ذاته ولو لم يحضر لا يمكن ان يحضر
لا يحصل على المعطى هكذا اذ نقول انه عالم بالدليل الاول لاشياء كما انه اذا انتشد كل شي
اليه وهي جملة الاشياء المتعلقة المحكمة فهو عالم بها وتعرف الدليل الثاني
والثالث في الدليل الثاني نقول انه تعالى لكونه مجردا عالم بذاته وذاته علة لما سواه و
الخ.

دستيفه كلام المحشر

وهو ليس بالاستاذ

فكر بالمقصود

والدليل الثالث معلومة وهو عم ... الامر الخارج

يلزم من العلم بالعلة العلم بالمعلول وانما جعلنا ثمة عاجزة المقررات شانها
والاشار غاية لانه والامر تامة لا يحتاج كل منها الى مقدمة خارجة كما
لا يخفى هذا اثبات حصول العلم له تعالى بذاته وبما سواه وظهر مما ذكرنا ان هذا
الدليل المثبت لعلمه بذاته لكن غير علمه بذاته او بهما وهو ان علمه بذاته انما هو
على ذاته لا الى امر اخر زائد عليهما وهما ذكرنا في تقرير الثاني من الدليلين المركبين
لا اثبات على طريق ... لان غير علمه بما سواه بناء على المبدا على
من كون حضور ذات الاشياء عنده وسيأتي تحقيق جميع ذلك ان شاء الله تعالى

قوله ثم لو اطلعت بدل على علمه بذاته كما قرر ناجح الحج على ان المراد بالحكمة ان
يعلم انه يعلم انه له وبين ذلك الا ان يلزم من ثبوت العلم بذاته **قوله**
غير صحيح لان الادراك الظاهر بالحواس الظاهرة والباطنة الحرارة كما هو الحكم
الحكما والمحققون من المتكلمين المراد من الاعراض في قوله عني
الموقف الاعراض الالوان والكيفيات ١٥ الحجة يتبين عليه
قوله فهذه الدلائل ستر وهذا هي طريقة الحكماء بالعلا الاشارة الى ان علمه تعالى
بذاته عين علمه بافعاله اجمالا كما حقق في كلامه وتقريره وتلويح غير مرة لا انه واسطة
الشي وعندي ان التجرد لوجوب الوجود معقول منه لفظه كما اشار اليه بدلالة علمه تعالى
بجميع الموجودات على التفصيل بدون توسط علمه بذاته وسيجي التحقيق ذلك ان شاء الله تعالى
قوله وعلى هذا يكون حد قوله والاخير عام اي على ثبوت علمه تعالى بجميع الموجودات فهو الغرض
يعني ليس في الدليل الاخير دليلا على اثبات اصل علمه تعالى بل يكون دليلا على شمول علمه
فقط لكنه خلاف المتبادر ولعل في الكلام منه اشارة الى ان تخصيص الدليل
الاخير بكونه عاما عاما لانه جزاء فانه لا يدل على العموم بل هو ينتفي للمثبت الغرض كونه عالما
بذاته واذا احتاج الى ضم شي اخر يصير عاما كان الدليلان الاولان ايضا كذلك
كما عرفت فينبغي ان يحمل هذه الاشارة الى عموم العلم الثابت بالدليلين الاولين
لا الى اثبات اصل العلم فان كلا منهما انما يدل على اثبات اصل العلم في الجملة
اما الاول فعلى علمه تعالى بافعاله المختصة به فقط واما الثاني فعلى علمه بذاته فقط وهذا
الاخير يدل على ان العلم الثابت له في الجملة عام اي شامل لجميع الموجودات

قوله بلا واسطة على قوله على علمه ذاته

اي قوله والاخير عام

الكلية والجزئية لكونها باجمعها مستندة اليه تع وهذا وان كان صرفا عن الظاهر
الا ان الدليل قد ادى اليه فتامل **قوله** ويمكن ان يثبت بهذا الدليل علمه مط اى
بان يقال انه تع مبدء لجميع الموجودات التى منها العلماء فى الجملة فهو تع عالم فى الجملة
لكون الفاعل اشرف من اثره ويلزم من علمه فى الجملة علمه بذاته لما مر ان من علم
شيئا يمكنه ان يعلم ذلك العلم ومن امكان ذلك العلم يلزم تحقق العلم بذاته
تع ومن علمه بذاته يلزم علمه بجميع الموجودات لكونها معلولة له تع والعلم بالعلة
يستلزم العلم بالمعلول **قوله** تم باحد من الوجهين المذكورين اه اى
الوجهين المذكورين للاول من الدليلين بان يق على الوجه الاول
هو فياض لعلوم الموجودات بذاتها فهو عالم بذاته بالضرورة ويلزم من علمه
بذاته علمه بجميع الموجودات كما عرفت وعلى الوجه الثانى هو فياض للعلوم مط
فهو عالم مط ويلزم من علمه مط علمه بذاته لما مر ومن علمه بذاته علمه بجميع الموجودات
كما عرفت **قوله** انما نفوا العلم التفصيلى قبل ايجاد الاشياء الاولى ان يق
انهم نفوا العلم بحصول الصور فى ذاته سواء كان قبل ايجاد الاشياء او بعده
كما يشعر به دليلهم وقد يكون نظرهم ان العلم انما هو هذا والا فكيف يظن
عاقل ان العلم لا يكون قبل ايجاد الاشياء وبعده يكون علما واليضا دليلهم
انما يشعر باستحالة حصول الصور المتكثرة فى ذاته تع لا باستحالة كون العلم
قبل الايجاد **قوله** فيكون الالتفات بها مستفادا من الشرع اه فى بعض النسخ
بها على التثنية وفى بعضها بها على التانيث والبعض الاخر فقد صحح النسخة الثانية
بجعل الباء السببية والضمير للمعجزة اى يكون الالتفات الى كون المرسل عالما
حاصلا من الشرع بسبب المعجزة وان كان اصل العلم بكون المرسل عالما حاصلا من
العقل ولكن ليت الباء للتعدية الا ان يكون بمعنى الى لان الالتفات
انما يتعدى بالى ولم يذكر انه على احتمال كون الباء للصلة وبمعنى الى يكون ضمير

التانيث

صحة التانيث لما ذا اذ لا معنى لرجوعه الى المعجزة كما لا يخفى وظنى ان الاولى
على تقدير هذه النسخة ان يكون الباء بمعنى الى والضمير يرجع الى صفات المرسل
ما يتوقف عليه الارسال من وجود المرسل وعلمه وقدرته فان المذكور فى عبارة
الشرح وان لم يكن الا العلم والقدرة الا انه لا شك فى كون وجوده ايضا مما
يتوقف الارسال عليه واما النسخة الاولى فالظاهر ان الباء فيها بمعنى الى
وضمير التثنية للعلم والقدرة يعنى يكون الالتفات الى علم المرسل وقدرته مستفادا
من الشرع لا حصول اصل العلم بهما ويحتمل ان يكون اصل النسخة اليهما وقد وقع التغيير
من الناسخ فان مثل هذا التغيير غير نادر **قال الشارح** نعم يتجه ذلك فى صفة
الكلام له تع لان دلالة المعجزة وما يتوقف تصديق الرسل على كونه تع متكلما بل
انما يحصل بنفس اظهار المعجزة على يد الرسول وهو يتوقف على كونه عالما قادرا
لا على كونه متكلما فتامل **قال الشارح** واما دليل الحكماء اه اولهما دليل على اثبات
علمه تع بذاته وثانيهما على اثبات علمه تع بما سواه اما بالضم الى الدليل الاول على ما هو
المشهور واما مستقلا على ما اخترنا والمجموع دليل على اثبات علمه مطلقا
كما عرفت وفى كتب الحكمة مذكوران على انهما دليل واحد والنا قلون لعلهم نحوا
فى عدهما دليلين وغاية التوجيه ما ذكرنا **قال الشارح** وكل مجرد عاقل
قوله اى اذا كان قائما بذاته لا مطلقا فان الصورة العقلية مجردة وغير عاقل
لعدم كونها قائمة بذاتها بل بالنفس العاقلة والحاصل ان مناط العاقلية هو
كون الشيء قائما بذاته اى غير حال فى غيره سواء كان ذلك الغير مادة او موضوعا
ومناط المعقولية كون الشيء حاصلا لموجود قائم بذاته سواء كان ذلك الحصول
بالحلول فيه او بدونه فكون الشيء مجردا عن المادة ليس شرطا لمعقوليته بل لكونه
معقولا بالحلول فى العاقل فافهم فكل مجرد قائم بذاته فهو عاقل اى لا مانع فيه
من كونه عاقلا اذ المانع من كون الشيء عاقلا هو كونه موجودا لغيره لا لغير مادة حاصلة

بما يصح كونه معقولا سواء كان بالحلول فيه او لا حصل له هناك التعقل بالفعل فنقول كل مجرد قائم بذاته فانه عاقل بالفعل لان التعقل هو حصول شيء لموجود قائم بذاته وذلك المعنى حاصل بالفعل لكل مجرد قائم بذاته من فرده اي ذاته حاصلة له حاضرة عنده اي غير فاقد ذاته وغير غائبة ذاته عنه **قوله** ان المانع من التعقل انما هو المادة وعلائقها اي اقول المانع من التعقل اما مانع من العاقلية واما مانع من المعقولية اما المانع من العاقلية فليس الا كون الشيء موجودا لغيره سواء كان ذلك الغير مادة او موضوعا واما المانع من المعقولية فمن المادة وعلائقها لكن المادة وعلائقها ليست بمانعة من كون الشيء معقولا بحلوله في العاقل فان المعقولية قد يكون بحصول عين الشيء عند العاقل وقد يكون بحصول صورته عنده بان يكون صورة حالة فيه ومح يجب ان يكون تلك الصورة مجردة عن المادة وعلائقها واما اذا كان عين الشيء حاصلا عند العاقل كحصول المعلول لعلته فلا يجب هناك التجرد عن المادة وعلائقها كما سيأتي فلا يصح القول بكون المادة مانعة من التعقل على الاطلاق ولا حصر المانع من التعقل فقط في المادة وعلائقها فاحفظ ذلك **قوله** لما كان وجود المحسوس والمعقول في ذاته وجوده لمدركه اعلم ان الوجود اما وجود في نفسه ويسمى الوجود المحمولي كقولنا الجسم موجود والبياض موجود واما وجود لغيره ويسمى الوجود الرابطي كقولنا الجسم كاين ابيض او ابيض ثم الموجود الوجود في نفسه قد يكون عين وجوده لغيره كوجود البياض فان البياض موجود في نفسه وموجود للجسم لكن وجوده في نفسه عين وجوده للجسم وقد يكون غير وجوده لغيره كوجود المال لزيد فان للمال وجودا في نفسه ووجودا لزيد لكن وجوده في نفسه غير وجوده لزيد ولهذا قد يزول وجوده الثاني مع بقاء الوجود الاول ثم الشيء قد يكون باعتبار ذاته موجودا لنفسه غير قائم بغيره وباعتبار وصف زائد على ذاته موجودا لغيره وقائما بغيره وذلك كالكاتب مثلا فانه باعتبار

ذاته اعني الحيوان الانساني قائم بذاته غير موجود لغيره وباعتبار وصف الكاتبية موجود لغيره يعني بالكتب موضوعا له كما في قولنا زيد كاتب وهذا الوجود اعني الوجود باعتبار الوصف راجع في الحقيقة الى وجود ذلك الوصف ثم لا يخفى ان المعقولية والمحسوسية وامثال ذلك اوصاف زائدة على ذوات الاشياء الا ان المعقول سماء وارض والمحسوس جدار وسقف ولا شك ان ذات السماء مثلا ليست عين معنى المعقولية بل المعقولية انما عرضت لها باعتبار ما هو اعتبار كون صورتها حاصلة للعاقل كما في العلم الحصولي او اعتبار كون ذاته حاصلة له كما في العلم الحضوري فالسماء بهذين الاعتبارين موجود للعاقل وان كان مع قطع النظر عن اعتبار المعقولية اعني باعتبار ذاته غير موجود للعاقل بل موجودا لنفسه فاذا كان اطلاق المعقولية على السماء انما هو باعتبار كون صورته مثلا حاصلة للعاقل هو معنى حصوله ووجوده للعاقل فوجود السماء باعتبار كونه معقولا انما هو عين وجوده وحصوله لعاقله وان لم يكن وجوده في ذاته عين وجوده له وهكذا الكلام في المحسوس من حيث هو محسوس فقس عليه بيانه **قوله** لم يصح ان يكون ما وجوده لغيره مدركا لذاته وذلك لانه لو كان مدركا لذاته لكان ذاته معقولة بمعنى معقوليته كون وجوده لمدركه اعني لذاته وقد فرض ان وجوده لغيره لا لذاته هف **قوله** اذ ليس وجوده الا لكونه مدركا على صيغة المفعول وذلك لان معنى المدركية والمعقولية هو كون الشيء موجودا لموجود قائم بذاته وهو كذلك لان ذاته موجودة لذاته القائمة بذاتها لموجوديته لذاته هو مدركية ومعقولية لذاته ويحتمل ان يكون على صيغة الفاعل وذلك لان معنى المدركية والعاقلية هو كون الشيء موجودا قائما بذاته حاضرا لديه وغير غائب عنه وهو كذلك فانه موجود قائم بذاته حاضر لديه ذاته الغير الغائبة عنه لموجوديته لذاته

عين مدرك بنفسه قوة عاقلة لو انه قوله لا يدرك ذواتها لكونها موجودة لمحالها التي هي
تلك الاعضاء لا لذواتها ومن هذا يظهر بطلان قول من قال ان مدرك المحسوسات هي
الحواس انفسها وعلى هذا يلزم ان يكون نفوس الحيوانات العجم مجردة عن المادة كما ذهب
اليه شيخ الاشراق قوله وهو انه لو كفى في كون الشيء شاعرا بنفسه الخ هذا الاعتراض
اورده الشيخ الاكبر في حكمة الاشراق على المشائين القائلين بان مناط
العاقلية هو كون الشيء موجودا لذاته مجردا عن المادة مكتفيا بالمحل بل عنده
ان مناط العاقلية هو كون الشيء في ذاته نورا ظاهرا بذاته فان الاشياء عنده على
قسمين ما هو نور في ذاته وما ليس بنور في ذاته وما هو نور في ذاته اما قائم
بذاته مستغن عن المحل ويسميه النور المجرد والنور المحض واما قائم بغيره ويسميه
النور العارض وكذا ما ليس بنور في ذاته اما قائم بذاته ويسميه الجوهر الغاسق
واما قائم بغيره ويسميه الهيئة الظلمانية فما هو نور في ذاته لذاته فهو
شاعر بذاته وما سواه اي ما ليس بنور اصلا او ما هو نور قائم بغيره فليس
له شعور بذاته فمناط العاقلية عنده ليس هو كون الشيء موجودا لنفسه فقط كما هو
عند المشائين بل كونه نورا في ذاته ايضا فالجسم وان كان
عنده موجودا لذاته لكن لكونه غاسقا ليس بنور في ذاته لا يكون عاقلا
اصلا والنور العارض كضوء الشمس مثلا وان كان نورا في ذاته لكن لكونه قائما بغيره ظاهرا لغيره
فليس شاعرا بذاته فعنده كل نور في ذاته لذاته فهو شاعر وكل شاعر فهو نور
في ذاته لذاته قوله لكانت الهيولى التي اثبتوها شاعرة بنفسها مع الصور
والهيئات الحالة فيها ايضا لكونها موجودة لها حاضرة عندها غير غائبة عنها كما
صرح به في حكمة الاشراق بقوله واعترفوا بان الهيولى ليس لها حضور الا
بالهيئات التي سموها بالصور والصورة اذا حصلت فيها او ركبتها وليست
الهيولى الا شيئا مستقلا في نفسها او جوهرا ما عند قطع النظر عن المقادير وجميع

البيات

البيات كما زعموا او اكثر من حد نفسه انهم لما نظروا في الهيولى سيما جوهريتها هي
سلب الموضوع عنها كما اعترفوا به فلم لا ادركت ذاتها لعدم التجرد وهم لا ادركت
الصور التي فيها قوله لانه تعقيل الشيء لنفسه او حاصله ان كل مجرد عالم بذاته
لان ذاته غير غائبة عنه فاذا لم يكن المراد بعدم الغيبة عدم البعد بل كان الحضور
وكفاية مجرد الغيبة والحضور فكانه قيل كل مجرد عالم بذاته لانه عالم بذاته وهو كما ترى
تعليل الشيء بنفسه فاندفع النقض بالهيولى حاصل ما يدفع به النقض هو ان المراد
من قولنا كل موجود قائم بذاته عالم بها ان الشيء اذا كان موجودا بالفعل
ومتعينا بالتعين الحاصل له بالفعل عالم بذاته من تمام امر آخر يكون عالما بذاته
والهيولى ليست امرا موجودا بالفعل متعينا بالتعين الحاصل له في حد ذاته من دون
اعتبار الصورة الحاصلة فيها واما بالفعل فان حقيقتها ليست الا شيئا ما او
امر مستعد للصورة والشيء لا يصير بمجرد كونه شيئا ما او امرا مستعدا عمومه
وابهامه موجودا بالفعل الا بالتحصيل بنحو من التحصيل قال الشيخ في الشفاء جوهر الهيولى
وفعليتها كونها مستعدة لكذا والجوهر الذي لها ليس يجعلها بالفعل شيئا
من الاشياء بل يعدها لان تكون بالفعل شيئا بالصورة وليس معنى جوهريتها
الا انها امر ليس في موضوع والاثبات هو انه امر واما انه ليس في موضوع
هو ليس وانه امر ليس يلزم منه ان يكون شيئا معينا بالفعل لان هذا عام لا يصير
الشيء بالفعل شيئا بالامر العام ما لم يكن له فصل يخصه وفصله انه مستعد لكل شيء
فصورته التي تظن لها هي انه مستعد قابل انتهى كلام الشفاء واما قول صاحب الاشراق
ان الهيولى في حد نفسه انهم لما ظنوا في الهيولى كما نقلنا عنه آنفا فجوابه ما قاله الاستاذ وما
المحقق الا انه ضعيف فقوله في حواشيه على حكمة الاشراق من ان هذا من باب
صدر الدين الشيرازي
الاشتباه بين الماهية والوجود والخلط بين حال الشيء في نفس الامر وحاله في مرتبة
نفس الامر فان الهيولى ايضا كالبسائط والتجرد لا انها مشكوك بحسب
تكثر الصدور في الواقع لا بالنسبة متحصل الوجود في الواقع الا بالصور والتجرد

[illegible]

[illegible]

[illegible]

الذي يعتبر في كون الشيء عاقلا هو تجرد الوجود للمجرد والمهية والمفهوم ولو كانت
الصور اعراضا متأخرة الوجود عن وجود الهيولى كما في السواد والكتابة
عن وجود الالات لكان لما ذكر وجه وكذا ان [illegible] باعتبار [illegible] بسائط [illegible]
[illegible] كالجوهرية ومناط العاقلية هو بساطة الوجود لا بساطة المهية و[illegible] بساطة
الهيولى انما اذا لوحظت بحسب ذاتها وقطع النظر عن الصورة التي تحصلت
وتقومت هي بها في الواقع كان حالها في اعتبار نفسها انه جوهر فقط اي جوهر
[illegible] كان [illegible] الصورة والصورة خارجة عن ماهيتها والعقل في وجوده انها المتوحدة
[illegible] انها في غاية ضعف الوجود وضعف الوجود يشبه الوجود [illegible] الحسية
ووحدتها قوله فان الوجود هو الظهور اه فان قلت هذا يستدعي كون
الهيوليات [illegible] نفسها فانها ليست معدومة بل هي موجودة بوجود ضعيف
ومعنى كونها بالقوة ليس انها معدومة صرفة كما مر فاذا كان الوجود هو الظهور
او مستلزما له فللهيولى وجود لا محالة وان كان ضعيفا وذلك الوجود
الضعيف عين ذاته لزم كونها ظاهرة لذاتها غاية ما في الباب انه يكون
ظهورها لذاتها ظهورا ضعيفا بازاء وجودها الذي في غاية الضعف
فيكون [illegible] ضعيف هذا انما [illegible] نظر [illegible] التحقيق [illegible] الهيولى
ويظهر [illegible] الذي هو [illegible] في جميع الموجودات كما هو [illegible]
لكن المحشي اراد ان الوجود بالفعل هو الظهور بقرينة قوله فالموجود بالفعل
الذي هو موجود لنفسه اي مجرد [illegible] قوله وهاهنا
[illegible] فان كون الشيء موجودا بالفعل عند المشائين
[illegible] كون الشيء لذاته في نفسه عند الاشراقيين كما ان الشيء اذا كان لذاته
في نفسه وقائما بذاته كان نورا لنفسه وظاهرا لذاته وعالما بها وبالعكس
[illegible] اذا كان الشيء موجودا بالفعل وقائما بذاته كان ظاهرا لذاته وعالما بها
وبالعكس فكان الشيء اذا لم يكن نورا في نفسه او كان ولم يكن قائما بذاته

لم يكن عاقلا

لم يكن عاقلا بذاته لكن اذا لم يكن الشيء موجودا بالفعل او كان ولم يكن قائما بذاته
لم يكن عالما بذاته قوله ثم ينعكس الموجبة الكلية اه اي لا نحكم بان كل مجرد عن المادة
فهو معقول لاجل انعكاس الموجبة الكلية لعدمه بل انما نحكم به لان المجرد عن المادة
اما ان يصح ان يعقل او لا [illegible] قوله فالمجرد بالفعل لا يحتاج الى ان يتغير فيه شيء
حتى يصير معقولا بالفعل اه عدم الحاجة الى ان يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا يستلزم
كونه معقولا بمعنى انه لا مانع فيه عن المعقولية بحيث لو كان هناك عاقل لعقله
بدون حاجة الى تجريده واما كونه معقولا بالفعل فانما يتحقق اذا تحقق هناك
عاقل يعقله فهو اذا معقول بالفعل ان اراد انه معقول بالفعل لعاقل آخر
فهو موقوف على فرض عاقل آخر هناك ليصير معقولا بالفعل وايضا لا يتم المقصود
وان اراد انه معقول بالفعل لذاته فهذا انما يصح اذا اثبت كونه عاقلا
لذاته وهو لم يثبت بعد كون كل مجرد عاقل لذاته كيف لسنا كونه معقولا لذاته واما
[illegible] فانه ان لم يكن عاقلا لذاته لكان معقولا بالقوة [illegible] فيصح [illegible]
[illegible] ان معنى كونه معقولا انه لا مانع فيه عن المعقولية بحيث لو كان هناك عاقل
لعقله بلا حاجة الى تجريده فان اراد بكونه معقولا بالفعل هذا القدر
فلا يلزم كونه معقولا بالقوة بمجرد عدم كونه عاقلا لذاته كما لا يخفى وان اراد
انه معقول بالفعل لذاته فهو انما يثبت ان ثبت كونه عاقلا لذاته
وهذا الكلام آت فيه وايضا قوله فان لم يكن عاقلا لذاته لكان معقولا بالقوة
منقوض بالصور المعقولة لنا فانها غير عاقلة لذواتها مع كونها معقولة بالفعل
لا بالقوة والحاصل ان هذا البيان انما يصح كون الشيء معقولا بالمعنى الذي ذكرنا
ولا يصح كون الشيء عاقلا لذاته وكونه معقولا لذاته فضلا عن كونه عاقلا
لذاته كما لا يخفى على من تدبر فيه [illegible] كونه عاقلا لذاته او معقولا لذاته انما هو
بما ذكروا هو ان معنى العاقلية ليس الا كون الشيء موجودا قائما بذاته حاضرا

لا يتم المقصود وهو كونه [illegible] بعد [illegible] لذاته

لذاته وهو لكونه عالما غير غائب عنه ذاته لكن ذلك يعني معقولية الشيء انما هو
كونه موجودا مجردا قائما بذاته وهو لكونه موجودا لذاته القائم بذاتها
غير غائب عنها لك قال الشارح اما الاول فلان العلم عبارة عن حضور
المعلوم من حيث هو معلوم عند العالم لا يخفى انه ليس المراد ما هو المتبادر
من هذه العبارة وهو كون العلم حضور المعلوم من حيث هو معلوم عند العالم
من حيث هو عالم والا لصارت مصادرة على المطلوب لان من لم يسلم كون ذاته
عالما ومعلوما لم يسلم كون حضور ذاته عند ذاته حضور المعلوم عند العالم
وذلك ظاهر بل المراد ان العلم حضور شيء عند موجود قائم بذاته وذلك
في انه حاصل في حقه لكون ذاته غير غائبة عن ذاته قوله اذ المقصود كل منهما
حاصل اشارة الى ان المراد باندفاع المنع عدم اضراره لان المنع
مندفع في الواقع ضرورة ان التردد في حقيقة العلم بين الامرين يوجب
منع الجزم بكونهما واحدا بعينه فتامل واما عدم الاضرار فلان الامر الممنوع
لما كان لازما للامر الآخر ما بينهما تحقق بتحقق حقيقة العلم وان لم يعلم ايا ما هو
فتدبر قوله بخلاف عبارة الشارح فان كون العلم عبارة عما ذكر او عما هو
لازم له لا يكون بديهيا لو كان المراد مما ذكره ما هو المتبادر منه و
قد عرفت فساده فلا فرق بين عبارة المواقف وبين ما هو المراد من عبارة
الشارح في ورود المنع وعدمه قوله تجدد سواء من ذلك اي من مجموع الامرين
اعني كون النفس عالمة بالمعاني الكلية وكونها عالمة بذاتها فانهم لما وجدوا
النفس اذا اعتبرت من حيث ذاتها بذاتها بدون وساطة امر آخر ان ذاتها
بقواها عالمة بالمعاني الكلية المجردة ولم يجدوها من حيث هي كذلك عالمة بالمعاني
الجزئية المادية المحتوية الصورة اللواحق ليس الا حضورها مجردة عند
موجود مجرد قائم بذاته وان كان باعتبار القيام فلوا ان المجرد الحضور
جواب
مدخلا

مدخلا في كون الشيء معلوما فكيف لا يحصل العلم بمجرد ذلك بان مطلق الحضور
كاف في ذلك لاحتمال ان يعتبر الحضور التام ثم لما وجدوها عالمة بذواتها
مع عدم امكان تحقق التمام حقيقة هناك علموا ان مجرد الحضور وان كان مع
عدم الغيبة كاف في ذلك فتجدد سواء من جميع ذلك ان مناط العلم انما هو الحضور
مع التجرد سواء كان حقيقة في ذلك اذ كان حقيقة ام اعم لكنه يتحقق مع ذلك
الشبه ويمكن ان يتجدد من علم النفس بقواها الحالة في محالها التي هي اجسام
مجرد حضورها عندها ان التجرد عن المادة ولواحقها غير معتبر في مطلق
العلم بل اعتباره انما هو في العلم الحضوري كما عرفت سابقا ولا يكون
حضوره عنده مجردا فانها بذاته فانها تعتبر في العالمية لا في المعلومية ويتجدس
ذلك مع ملاحظة عدم امكان حضور المجرد من حيث هو مجرد عند غير المجرد مع انه
لا يتصور حضور شيء عند شيء لا يكون قائما بذاته وحاصل الذاته كل ذلك
بمعونة الحدس والحاصل ان هذا البرهان وكثيرا من البراهين في العلم الالهي
انما يتم بمعونة الحدس القوي فلا ينتفع به في مقام الجدل قوله لانه غير بين و
لا مبين في الفصل فهو اذن المسئلة فتامل قوله ومع الاحتمال اندفاع المنع لما تم
اي حيث اعتبار التجرد والاستقلال على ما في المواقف تقرير هذا المنع
على ما يقرر الشارح وارد غير مندفع اصلا واما على تقرير المواقف فهو
مندفع بما ذكرنا من ان عدم اشتراط التغاير يعلم من علم الانسان بنفسه فيختار
الشق الاول من الترديد قوله المجردة لا يلزم العلم مطلقا بل يلزم فان العلم كما عرفنا
في هذا التقرير هو حضور الماهية المجردة عند الموجود القائم بذاته اعني عدم
بعدها وهو يتحقق فيما نحن فيه والتغاير غير معتبر لما ذكرنا والنقض المذكور ليس
مندفعا بعدم الاستقلال كما مر قوله فان الحكم بان العاقل العالم بذاته عالم بما عداه
بديهي يعني ان هذا الدليل لا يتوقف على هذه المقدمة اعني قولنا العلم بالعلة يوجب

العلم بالمعلول كلية بل انما يتوقف على كون الفاعل العالم بذاته عالما
بما صدر عنه وهو بديهي فتأمل قوله ولنعلم ان الواجب الوجود [illegible]
اعلم ان المحققين من المتأخرين لما ذهبوا الى ان علمه تعالى بما سواه انما هو
حصولي وانما عنده لا حصولي حضوري فيه وظاهر ان حصول الاشياء انما
يمكن حين وجودها لا قبلها ولا بد فرا [illegible] العلم قبل الايجاد
اضطروا الى اثبات علم اجمالي هو عين ذاته متقدم على كافة الايجادات
وتقريره ان ذاته تعالى لما كان بذاته مبدأ الفيضان جميع الموجودات عنه
وكان علمه بذاته الذي هو عين ذاته يعلم تعالى بجميع الموجودات وانكشافها له ولا حاجة
في ذلك الى امر مغاير لذاته بل انكشافه لذاته منشأ لجميع الانكشافات
كان علمه تعالى بذاته علما بجميع الموجودات المنكشفة بذواتها كشبه ملكة الحاصل
اي ملكة استخراج العلوم المنفصلة من تلك العلوم وكان تلك الملكة علما اجماليا
بجميع العلوم المفصلة الحاصلة منها كذلك علمه تعالى بذاته علم اجمالي بجميع
العلوم المتعلقة بذوات الاشياء واوصافها الى [illegible] ذاته تعالى فان قلت
قد تقرر في محله ان التفاوت بين الاجمال والتفصيل ليس الا في نحو الادراك
لا في ذات المدرك فلو كان علمه تعالى بذاته علما اجماليا بجميع الموجودات
او صورة علمية مطابقة لتلك الموجودات وذلك باطل بالضرورة قلت
لما كان ذاته تعالى مبدأ الفيضان جميع الموجودات وكان علمه بذاته مبدأ
للعلم بجميع الموجودات سمي علمه بذاته علما اجماليا بتلك الموجودات مجازا الملكة
العلاقة كما في الملكة المذكورة علم اجمالي بالعلوم المفصلة الحاصلة منها وهذا
معنى قول بعض المحققين ان عالميته تعالى عبارة عن كونه تعالى خلاق العلوم [illegible]
والحاصل ان العلم الاجمالي صورة علمية واحدة تشتمل اجمالا على الصور العلمية
المفصلة الحاصلة منها وعلمه تعالى بذاته باعتبار كونه علما بذاته وكون ذاته علة

لجميع الموجودات تشمل الكل بجميع الموجودات بحيث كانه امر واحد ينحل الى امور
متكثرة وهذا معنى كلام المعلم الثاني هو الكل في وحدة وههنا سر لارباب
التوحيد لا يحتمل العبارة ولا تفي ببيانه الاشارة والذي يمكن ان يقال في بيانه
في ذلك هو ان وجود المعلول كانه رشح لوجود العلة وفيض منه فكان الوجود
قدرا وعليه وافاض على غيره فوجودات جميع الموجودات على كثرتها كانها مجتمعة
بعنوان الوحدة في وجود ما هو علة لها حقيقة فهو عين جميع الموجودات الفائضة
عنه المترشحة منه فالعلم به علم بجميع الموجودات على سبيل الاجمال فوجود العلة هو
صورة جميع الموجودات الفائضة منه لكن مبرأة عن شوائب الكثرة فهو الكل في وحدة
فتفطن ذلك قوله قال الشيخ في بيان ذلك واعلم ان القائلين بالعلم
الحصولي ومنهم الشيخ وتلامذته اضطروا ايضا الى العلم الاجمالي في اثبات
علمه الكمالي فان كماله تعالى لا يجوز ان يكون بارتسام صور الموجودات فيه
والا لزم حاجته فيما هو كمال له الى غيره تعالى عن ذلك بل فاعل الكمالات ومجدها انما هو
بالعلم الذي هو عين ذاته وهو كونه بحيث يفيض عنه صور الاشياء معقولة مفصلة
وهذا هو مقصود الشيخ بهذا الكلام وفي قوله كان المعقول البسيط عندنا
مسامحة فان المعقول البسيط صورة علمية واحدة مطابقة لتلك المعقولات
المفصلة بل هو مبدؤها بالذات وانما التفاوت في نحو الادراك كما عرفت
وذاته تعالى بالنسبة الى العلوم المفصلة ليست كذلك المثابة بل هي علة لتفصيل
تلك العلوم فلا تكون من قبيل الملكة التي هي مبدأ المعقولات المفصلة في المثال
كما ذكرنا اللهم الا ان يكون غرضه الاشارة الى ما ذكرناه من السر وان كان بعيدا
عن ظاهر قوله قوله واجب الوجود مبدأ كل فيض اي كل وجود وظاهر اي
واجب الوجود ظاهر بذاته على ذاته على ما في بعض نسخ الحاشية وهو الموجود في نسخة
الفصوص التي وصلت الينا اي منكشف عند ذاته بمعنى انه عالم بذاته ولكونه

ذاته مبدأ الكل وظهور ذاته لذاته وكون العلم بالكل مستتبعا للعلم بالكل
علم الكل بالحضور العلمي كما ان الكل بالوجود العيني وقوله من حيث لا كثرة فيها
اي اجمالا كما عرفت من ان علمه بالكل منطوي في علمه بذاته بل هو عين علمه
بذاته فهو من حيث هو كذلك عالم بذاته فقط اي بعينه الكل من ذاته فهذا الكلام على ما
ظاهر الانطباق على ما هو مراد المحشي من العلم الاجمالي الكلي وقوله فعلمه بالكل
بعد العلم بذاته في نسخة الفصوص وفي بعض النسخ الحاشية بعده انه ظاهر
فيما هو المشهور من مذهب الفارابي وهو كون علمه تعالى بالكل بحصول الصور
عنده ويمكن ان يقال بان المراد هو البعدية في الاعتبار اي اعتبار كون
ذاته عالما بالكل بعد اعتبار كون ذاته عالما بذاته او بعد بذاته لكن قوله
مكثرة علمه بالكل كثرة بعد ذاته صريح فيما قلنا ويؤيده قوله في موضع آخر
من الفصوص علمه الاول بذاته لا ينقسم وعلمه الثاني عن ذاته اذا الكثرة
لم يكن الكثرة في ذاته بل بعد ذاته انتهى وهو مع ذلك غير منطبق لغرض المحشي
اذ قد عرفت ان القائلين بالعلم الحادث من الواجب اليهم مضطرون
الى القول بالعلم الاجمالي في العلم الكمالي فلما ثبت ان العلم الاول
في هذا الكلام الى ان علمه الكمالي هو عين ذاته ورد ان علمه بالكل
انما هو بارتسام الصور المتكثرة عندكم فكيف يكون عين ذاته فاشار
الى دفعه بان العلم المتكثر ليس عين ذاته بل هو بعد ذاته وما هو عين
ذاته ليس الا العلم الوحداني الاجمالي البسيط فظهر منها ان هذا الكلام
لدعوى المحشي لكون العلم الاجمالي عين ذاته وقوله وعلمه بذاته نفس ذاته
وفي نسخة الفصوص قوله وعلمه بذاته بدون لفظ نفس ذاته على ان يكون مجردا
معطوفا على ذاته في قوله بعد ذاته وبعد علمه بذاته اي فعلمه بالكل بعد ذاته
وبعد علمه بذاته وهو اولى اذ ليس هذا موضع بيان كون علمه بذاته نفس ذاته

ولا تري

ولا نقريب لو كره اللهم الا على النسخة التي فيها بدل بعد ذاته بعد العلم بذاته
فيكون مؤدى هذا الكلام مؤدى المختصر معا فتدبر وقوله ويتحد الكل بالنسبة
الى ذاته يعني ان صدور تلك الكثرة على ترتيب سببي ومسببي كما يجري في تقرير
مذهبهم فهذا الكلام ايضا ناظر الى العلم التفصيلي كما يدل عليه قوله بالنسبة
الى ذاته ولو كان المراد به العلم الاجمالي لينبغي ان يقول ويتحد الكل
في ذاته كما لا يخفى وقوله فهو الكل في وحدة عطف على اول الكلام وكان ينبغي له
اعني بيان العلم الاجمالي فان حديث كثرة العلم اعني العلم التفصيلي
وقع في البين على سبيل الدخل كما اشرنا اليه ثم ان هذا الكلام
ظاهر الانطباق على ما ذهب اليه ارسطو في اثولوجيا من ان البسيط
اي ما لا تركيب فيه بوجه اصلا ويعني به الاول تعالى كل الوجود وتوضيحه باره
استاذنا الا كبر في الحكمة المشرقية بقوله كل ما هو بسيط الحقيقة فهو بوحدته
كل الاشياء لا يعزب عنه شيء منها الا ما هو من باب النقائص والاعدام
والامكانات فانك اذا تتبعت ليس ب ج فحيثية كونه ج ان كانت
بعينها حيثية انه ليس ب حتى يكون في نفسه مصداقا لهذا السلب
بنفس ذاته حكمت ذاته امرا عدميا ولكان كل من عقل ج عقل
ليس ب لكن التالي باطل فالمقدم كذلك فثبت ان موضوع الحيثيتين مركب الذات
ولو بحسب الذهن من معنى وجودي به يكون ج ومن معنى به يكون ليس ب وغيره
من الاشياء المسلوبة عنه فعلم ان كل ما يسلب عنه امر وجودي فهو غير بسيط الحقيقة
وعكس نقيضه كل بسيط الحقيقة فلا يسلب عنه امر وجودي فثبت
ان البسيط كل الموجودات من حيث الوجود والتمام لا من حيث النقائص
والاعدام ولهذا اثبت علمه بالموجودات علما بسيطا وحضورها عنده على
اعلى واتم انتهى اقول وتوضيحه ان واجب الوجود لما كان عين حقيقته

الوجود بحيث لا يشوبه نقص ولا عدم وقصور ولا مهية ولا تركيب
بوجه من الوجوه بل هو صرف الوجود ومحض الخيرية وعين الكمال وكل وجود
او كمال وجود انما فيض منه ورشح منه فكل وجود وكمال وجود انبسط
على هياكل الممكنات وقوابل المهيات مشوبا بالعدمات ومخلوطا بالنقائص
في ضمن الكثرات فجميعها مجتمع في واجب الوجود على نحو التمام والكمال غير
مشوب بالنقيصة والزوال في ضمن وحدته الحقة فاذا سلب عنه شيء
من الاشياء فانما يسلب عنه ذلك الشيء باعتبار نقصه وقصوره ومهيته
لا باعتبار خيريته وكماله ووجوده فان كل موجود غير واجب الوجود
فليس بصرف الوجود ومحض الخيرية بل مشوب بالنقص والقصور والمهية
والامكان فاذا قيل الواجب ليس بجسم فالمسلوب عنه ليس الا النقص
الجسمية وقصور المادة لا غير وكذا اذا قيل ليس بحجر وليس بعرض
ولا بفلك الى غير ذلك فالمسلوب عنه ليس الا نقيصات تلك الحقايق ومهيات
تلك الوجودات فاذا ذاته تعالى لو كانت بذاته مصداقا لسلب شيء من تلك
الوجودات من حيث هو وجود وحقيقة لزم ان لا يكون ذاته تعالى عين
حقيقة الوجود وصرف طبيعته فان عين حقيقة الشيء وصرف طبيعته
لا يكون مصداقا لسلب شيء من افراد ذلك الشيء والا لم يكن طبيعة ذلك
الشيء اذ ذلك هو التوحيد الوجودي الذي هو قرة عين المعرفة ونور
حدقة البصيرة فاعرفه ان كنت اهلا لذلك ثم مراتبه اربع انما احتيج في علمه تعالى
بالاشياء الى هذه المراتب لانه يجب ان لا ينفك علمه بالاشياء
في شيء من المراتب في نفس الامر فكما انه تعالى يعلم الاشياء في مرتبة ايجادها
العيني بعين تلك الاشياء فكذلك يجب ان يعلم الاشياء في جميع المراتب
السابقة على ايجادها وهي مراتب وجودات عللها فاولها مرتبة وجوده

قوله في بيان مراتب العلم التفصيلي

فالقدر

اذ هو

اذ هو علة العلل ومبدأ المبادي على الاطلاق فهو في مرتبة وجوده المتقدم
على جميع المراتب بالذات يعلم الاشياء بالعلم الاجمالي الذي هو عين ذاته
وثانيتها مرتبة وجودات العقول المجردة النورية التي هي وسايط فيضه
ووسايل جوده فلما تقدم بالوجود على الاشياء التي تحتها في نفس الامر
فيجب ان يعلم الاشياء في تلك المرتبة لا بوجوداتها العينية اذ ليس لها
في تلك المرتبة لامتناع وجود المعلول في مرتبة وجود العلة ويمتنع انفكاكه تعالى
عن العلم بالاشياء في تلك المرتبة فعلمه تعالى بالاشياء في تلك المرتبة عين وجودات
تلك العقول ووجودات تلك العلل علوم تفصيلية له تعالى بذواتها وعلم اجمالي
بسائر الاشياء التي هي معلولات لها كان وجوده تعالى علم تفصيلي له بذاته
وعلم اجمالي لمعلولاته وثالثها مرتبة وجودات النفوس المجردة الفلكية
لا بوجوداتها العينية لعدمها في تلك المرتبة بل بمهياتها المرتسمة بافاضته الاولى تعالى
بواسطة تلك العقول الى تلك النفوس فما يكون في العقول يصير
تفصيليا في النفوس وهناك يتمايز المهيات بعضها عن بعض ولهذا
المعنى عبروا عن هذه المرتبة باللوح وبالمرتبة السابقة بالقلم فالصور
الكلية الحالة في النفوس المجردة الكلية علوم تفصيلية له تعالى بتلك المهيات
وعلم اجمالي بافرادها الموجودة في الخارج فهذه هي مراتب علمه الاجمالية
وما سوى المرتبة الاولى من هذه المراتب الثلث مع المرتبتين الباقيتين
من المراتب الاربع التي ذكرها المحشي مراتب علمه التفصيلي فمراتب علمه الاجمالي
ثلث ومراتب العلم التفصيلي اربع والمجموع خمس واحدة اجمالية فقط و
اثنان تفصيلية فقط واثنان اجمالية باعتبار وتفصيلية باعتبار آخر
قوله ما يعبر عنه بالقلم والنور والعقل في الشرعيات وذلك ما تراه
فيما ورد في الشريعة تارة ان اول ما خلق الله تعالى نوري وتارة انه القلم

وتارة انه العقل هو المفاتات وذلك ما ذكره بعض المحققين من ان تلك الالفاظ
الثلثة عبارات عن معنى واحد فان الصادر الاول باعتبار انه جوهر
مجرد عاقل لذاته عبر عنه بالعقل وباعتبار كونه واسطة في افاضة نقوش
صور جميع ما سيوجد الى يوم القيمة في الواح النفوس المجردة الفلكية كان القلم
واسطة في رسم الصور العلمية الحاصلة في اذهاننا على الواح الصحيفة
عبر عنه بالقلم وباعتبار ان تلقى الوحي من حضرة الرب تعالى انما يكون باتصال
النفس المقدسة النبوية بذلك الجوهر المجرد الذي هو طاهر في ذاته وسبيل
لانكشاف المعالم الربانية لتلك الذات المقدسة كان النور الحسي ظاهر
في ذاته وسبب لظهور سائر الاشياء عند الحس عبر عنه بالنور واضيف
الى الذات الشريفة صلوات الله عليه وآله وثانيهما كتاب المحو والاثبات
سميت به لان الصور المرتسمة فيها لما كانت صور الجزئيات الكائنة
الفاسدة فكما ان تلك الجزئيات تمحى وتثبت فكذلك تلك الصور المطابقة لها
قوله وعلى التحقيق المذكور وهو ان علم واجب الوجود على نحوين اجمالي وتفصيلي
قوله فلزم المثل الافلاطونية اعلم ان المثل الافلاطونية مفسرة تارة
بالصور العلمية المتعلقة الموجودة لا في موضوع ولا في محل ولا في زمان
ومكان وفي اثبات وجود الكلي الطبيعي بالطبايع المرسلة الموجودة
في متن الدهر وحاق الاعيان بلا شرطيتها من حيث هي هي وتارة
في عالم الامر عن الافراد وان كانت الوجود في عالم الخلق بوجود الافراد
مخلوطة بها غير متميزة عنها وفي باب تفصيل العوالم بعالم المثال المتوسط
بين عالم الغيب وعالم الشهادة برزخا بين المجرد والمادي وفي مقام
اثبات الصور النوعية بالجواهر العقلية التي هي ارباب الانواع الموكلة
على جملها بان كل شخص من نوع بالتدبير والتسخير كما في النفس المجردة
بالقياس الى تدبير هيكل شخص بعينه وان هي الا ضرب من الملائكة المجردة

وخليفة

وخليفة رب النوع المفارق الطبيعة الجزئية الجسمانية والصور الجوهرية
المنطبعة وهذه ضرب من الملائكة الجسمانية فيعلم انها بجامعها التفسير من الاخرين
باطل عند المحقق بالبراهين العقلية وليس هنا موضع ذكرها **قوله** لزم ان يكون
جميع الحادثات واجب الوجود مسبوقا بالعلم اي حين ايجاد الصور العلمية بمضمها فاذا كان
ايضا مسبوقة بالعلم وكان العلم بحصول الصور كانت تلك الصورة ايضا مسبوقة
بالعلم وهكذا فاما ان يلزم التسلسل او ينتهي ترتب الصور العلمية الى صورة علمية
هي عين ذاته تعالى فيكون حضورها عين حضور علتها مع وجوب التغاير بين
الحضورين فان قلت كون العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول لا يستلزم
سوى كون جميع الايجادات اي الموجودات بتلك الايجادات
بتلك الحيثية معلومة لا كونها مسبوقة بالعلم **قلت** لما كان وجود العلة
سابقا على جميع الايجادات وكان في تلك المرتبة عالما بذاته وجب
ان يكون علمه بمعلولاتها ايضا سابقا على المعلولات ليتحقق الاستلزام بينهما
فتامل **قوله** ولا يلزم المثل الافلاطونية كما لا يخفى وذلك لان المثل الافلاطونية
كما عرفت صور علمية للاشياء لا انفس الاشياء الحاضرة بذواتها عنده مبدئها
هذا وعندي انه يمكن تاويل المثل الافلاطونية على هذا المعنى اي العلم الحضوري
فان ذوات الاشياء الحاضرة من حيث هي حاضرة عنده ليست زمانية
ولا مكانية كما سبق وان كانت هي في ذواتها زمانية ومكانية فهي من
هذه الجهة نسبة الصور العلمية التي ليست زمانية ولا مكانية فتفطن
ويمكن استناده بما ينقل عن استاده سيد الحكماء والمجتهدين انه كان يأول
مذهب الشيخ والمشائين على القول بالعلم الحضوري على نحو ما ذكرنا ويقول
انهم اطلقوا الصور على ذوات الاشياء من حيث وجودها في متن الدهر وانت
خبير ببعد ذلك لتصريحهم بكون تلك الصور متقررة في ذاته تعالى بخلاف المثل الافلاطونية

ثابت المنقول عن افلاطون انها صور معلقة لا في موضوع ولا في محل قوله
واما حصول الصور الادراكية للاشياء فطريق آخر هو قيامها بامر آخر غير ان
الواجب انما هو حضور الاشياء بجملتها عنده تعالى باعيانها ووجوداتها العينية التي
هي قيامها بموضوعاتها في الاعيان مع موضوعاتها فكذلك هي الاشياء صور علمية
للعلماء فانه بدوا لها لابد وان يحصل العلم كونها حاضرة بنحو وجودها الذهني
ويحتمل كونها صورا ادراكية للعلماء عنده تعالى فوجوب حضور تلك الصور الادراكية
لاستلزام علمه تعالى بالاشياء المعلومة بتلك الصور للعلماء فان تلك الاشياء معلومة
له تعالى بذواتها بل لكون تلك الصور جملة الاشياء التي يجب علمه تعالى بجملتها
باعتبار كون تلك الصور هي الحضور الشهودي له فانه تعالى لمحالها التي هي ذوات
العلماء ليس لكونه تعالى محتاجا في ادراكه لها الى تلك المحال ليلزم كون تلك المحال
آلة لادراكه تعالى فظهر ذلك عدم وجوب كون تلك الصور بنحو وجودها الذي هو قيامها
بمحالها حاضرة عنده تعالى كحضور الاعراض القائمة بالجواهر عنده تعالى كما ذكره بعض
الاعلام في هذا المقام قوله فبيان ذلك ان اريد بقولهم اي بقول من يدون الكلام
في ضمن قولهم لو كان العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول لزم ان يكون جميع
الايجادات واجب الوجود مسبوقا بالعلم قوله ان ذلك مستلزم
للعلم بالمعلول قبل ايجاد المعلول كما هو الظاهر من دعوى الملازمة فانه
لا يكون ترتب التالي على المقدم ظاهرا غير خفي بخلاف ما لو اريد السؤال الاخر
الذي هو تقسيم هذا الشق فانه لا يتوقف ثبوت الملازمة على البيان الذي
اوردناه هناك فتدبر قوله وان اريد بالمعلول العلم التفصيلي كان
ممنوعا اي كان كون المراد هو هذا ممنوعا فكان المورد ادعى ان المراد
بهذا القول هو هذا واذا كان هو هذا يلزم ذلك قوله واعلم ان المليين
لا باس بان نحرر اختلاف الحكماء في علم الواجب تعالى منقول مختلف كلام

في ان علمه تعالى بالاشياء هل هو بالصور اي بصورة زائدة على تلك الاشياء
مطابقة لها اما قائمة بذاته تعالى او بجوهر هو اول المعلولات لها او قائمة بذواتها
وليسمى بالعلم الصوري فالاول مذهب الكسائيين المشائين والثاني مذهب ثاليس
الملطي والثالث مذهب افلاطون الالهي على ما هو المشهور او هو بحضور نفس
الاشياء له تعالى وانكشاف ذواتها عنده بدون حاجة الى حصول صور
زائدة على ذواتها على التفصيل المذكور وليسمى بالعلم الحضوري مطلقا
كما هو الحق وهو الظاهر من مذهب شيخ الاشراق واما كذلك في المعلولات
القريبة واما في المعلولات البعيدة فبحصول صورها في القريبة كما هو الظاهر
من مذهب المحقق والظاهر من كلام المعلمين ارسطو وابي نصر وشيخ الرئيس واتباعهم
وبالجملة جمهور المشائين اختيار مذهب الكسائيين في تقرير العلم الصوري على ما قال
الشيخ في الشفاء ان المعنى المعقول قد يؤخذ من الشيء الموجود كما اخذ منا عن
الفلك بالرصد والحس صورته المعقولة وقد يكون الصورة المعقولة غير ماخوذة
عن الموجود بل بالعكس كما انا نعقل صورة بنائية نخترعها ثم تكون تلك الصورة
المعقولة محركة لاعضائنا الى ان نوجدها ولا يكون وجدت فعقلناها ولكن
عقلناها فوجدت ونسبة الكل الى العقل الاول الواجب الوجود هو هذا
فانه يعقل ذاته وما يوجبه ذاته ويعلم من ذاته كيفية كون الخير في الكل فتتبع
صورته المعقولة صورة الموجودات على النظام المعقول عنده لا على انها
تابعة اتباع الضوء للمضيء والاسخان للنار بل هو عالم بكيفية نظام الخير
في الوجود وانه عنه وعالم بان هذه العالمية يفيض عنها الوجود على الترتيب
الذي يعقله خيرا ونظاما انتهى وهذا هو كون علمه تعالى بالصورة واما كونها قائمة
بذاته تعالى فقد صرح به في الاشارات وظهر ظهورا بينا ميله اليه في الشفاء
كما سننقل عنه ان شاء الله واما تقرير المذهب الثاني وهو مذهب ثاليس

الى حصول الصورة في العقول الاول فانقل عنه في الملل والنحل انه قال
ان القول الذي لا مرد له هو ان المبدع الاول شي مبدع فما ابدع الذي ابدع هو كانت
له عنده في الذات لان قبل الابداع انما هو فقط واذا كان هو فقط فليس يقال
في جهة وجهة حتى يكون هو صورة او حيث وحيث حتى يكون ذي صورة والوحدة
الخالصة تنافي هذين الوجهين هو ليس مثل اليس ايس واذا كان هو مؤيس الايسات
فالتيس لا من ليس متقادم فمؤيس الاشياء لا يحتاج الى ان يكون عنده صورة
ثم قال وايضا ولو كانت الصورة عنده لكانت مطابقة للموجود الخارجي او
غير مطابقة فان كانت مطابقة فليتعدد الصور بتعدد الموجودات وليكن كلياتها
مطابقة للكليات وجزئياتها مطابقة للجزئيات وليتغير بتغيرها كما يتكثر بتكثرها
وكل ذلك محال لانها في الوحدة الخالصة وان لم يطابق الموجود الخارجي فليست
اذا صورة انا هي شي اخر ثم قال لكنه ابدع العنصر الذي فيه صور الموجودات
والمعلومات كلها وانبعث من كل صورة موجودة في العالم على المثال الذي
في العنصر الاول فمحل الصور ومنبع الموجودات هو ذات العنصر وما من موجود
في العالم العقلي والعالم الحسي الا وفي ذات العنصر صورة له ثم قال ومن كمال الاول
الحق انه ابدع مثل هذا العنصر فما تصوره العامة في ذاته تعالى ان فيها الصور
يعني صور المعلومات فهو في مبدعه الاول وتعالى بوحدانيته عن ان يوصف بما يوصف
مبدعه انتهى ما قصدنا نقله واما مذهب المنسوب الى افلاطون فلم نجد له في كلام احد
سوى هذا العنوان تقرير المحصلا لمعنى كون الصورة العلمية قائمة بذواتها ويجري
فيما سمعناه من كلام الشيخ انها صور مفارقة على ترتيب مضبوط في صقع الربوبية
وهذا كما ترى حمل على مجهول واما المذهب الاخر اعني العلم الحضوري فتقريره ما افاده
المعلم الاول للشيخ الاشراقي في منامه قال في التلويحات كنت زمانا شديد الاشتغال
وكثير الفكر والرياضة وكان يصعب علي مسئلة العلم وما ذكر في الكتب لم ينقح لي

فنقول

كما ترى والذي كان ... عليه كلمة ... بمعنى

... حكم كون ذاته ... المعلومة ... صورة

فوقفت ليلة من الليالي خلسة في شبه نوم لي فاذا انا بلذة غاشية وبرقة
لامعة ونور شعشعاني مع تمثل شبح انساني فرايته فاذا هو غياث النفوس
وامام الحكمة المعلم الاول على هيئة اعجبتني وابهة ادهشتني فتلقاني
بالترحيب والتسليم حتى زالت دهشتي وتبدلت بالانس وحشتي فشكوت اليه من صعوبة هذه
المسئلة فقال لي ارجع الى نفسك تنحل لك وكيف فقال انك مدرك لنفسك فادراكك
لذاتك بذاتك او بغيرها فيكون لك اذن قوة اخرى او ذات تدرك ذاتك والكلام
عائد وظاهر استحالته واذا ادركت ذاتك بذاتك باعتبار اثر لذاتك فقلت بلى
قال فان لم يطابق الاثر ذاتك فليس صورتها فما ادركتها فقلت فالاثر صورة
ذاتي قال صورتك لنفسك مطلقة او متخصصة بصفات اخرى فاخترت الثاني فقال
كل صورة في النفس هي كلي وان تركب ايضا من كليات كثيرة فهي لا يمنع الشركة
بنفسها وان فرض منعها فلمانع اخر وانت تدرك ذاتك وهي مانعة للشركة فليس
هذا الادراك بالصورة فقلت ادرك مفهوم انا فقال مفهوم انا من حيث هو
مفهوم انا لا يمنع وقوع الشركة فيه وقد علمت ان الجزئي من حيث هو جزئي لا غير
كلي وهذا وانا ونحن فهو لها معان كلية من حيث مفهوماتها المجردة دون
اشارة جزئية فقلت فكيف اذا قال فلما لم يكن علمك بذاتك بقوة غير ذاتك
فانك تعلم انك انت المدرك لذاتك لا غير ولا باثر غير مطابق ولا باثر
مطابق فذاتك هي العقل والعاقل والمعقول فقلت زدني فقال الست
تدرك بدنك الذي تتصرف فيه ادراكا مستمرا لا تغيب عنه فقلت بلى قال
الحصول صورة متخصصة في ذاتك وقد عرفت استحالته لا بل على اخذ صفات
كلية قال وانت تحرك بدنك الحس وتعرفه هذا خاصا جزئيا وما اخذت
من الصورة بنفسها لا يمنع وقوع الشركة فيها فليس ادراكك ادراكا لبدنك
الذي لا يتصور ان يكون مفهومه لغيره ثم اما قرات من كتبنا ان النفس
اى صادقا على غيره

ان النفس تتفكر باستخدام المتفكرة وهي تفصل وتركب الجزئيات وترتب الحدود الوسط والتخيل لا يصل الينا الا الكليات لانها جزئية فان لم يكن للنفس اطلاع على الجزئيات فكيف تركب مقدماتها وكيف تنتزع الكليات عن الجزئيات وفي اي شيء تستعمل المتفكرة وكيف تاخذ الخيال وما ذا تفيد تفصيل المتخيلة وكيف تستعد بالفكر للعلم بالنتيجة ثم المتخيلة من كيف تدرك نفسها والصورة الماخوذة عنها في النفس كلية وانت تعلم تحكيك وما تصير الموجودين وربما ان الوهم يتكرر ما قلت ما ارشدنا الى ذلك غير مرة فالعلم حضور امات او اذ ادركت انها مدركة لها من نطاق ولا الصورة فاعلم ان التعقل حضور الشيء للذات المجردة عن المادة واي شيء تلتفت على غيبته عنها وهذا اي لانه يتم ادراك الشيء لذاته وغيره اذ الشيء لا يحضر لنفسه ولكن لا يغيب عنها اما النفس فهي مجردة غير غائبة عن ذاتها لعدم تجردها ادركت ذاتها وما غاب عنها اذا لم يكن استحضار غيبته كالسماء والارض ونحوها فاستحضرت صورها اما الجزئيات ففي قواها حاضرة لها واما الكليات فلان ذاتها اذ هي المدركات كلية لا تنطبع في الاجرام والمدرك هي النفس الصورة الحاضرة لا ما خرج عن التصور وان قيل الخارج انه مدرك فذلك يقصد بان وذاتها غير غائبة عن ذاتها ولا بد لها جملة ما كان الخيال غير غائب عنها فكذلك الصور الخيالية قد تكون النفس يحضرها لا يتمثلها في ذات النفس ولو كان تجردها اكثر كان الادراك بذاتها اكثر واشد ولو كان تسلطها على البدن اشد كان حضور قواها واجزائها لها اشد ثم قال اعلم ان العلم كالوجود من حيث هو هو ولا يوجب تكثر المحض الواجب في وجوده لانه كما للوجود من حيث هو وجود ولا يوجب تكثر اذ لا ممتنع والممكن العام على واجب الوجود يجب له اذ لا يكثر بالامكان الخاص تعليه فيوجب فيه جهة امكانه فيكثر

ثم قال

ثم قال واجب الوجود ذاته مجردة عن المادة وهو الوجود البحت والاشياء حاضرة على اضافة مبدائية تسلطية لان الكل لازم ذاته فلا تغيب عنه ذاته ولا لازم ذاته وعدم غيبته عن ذاته او لوازمه مع التجرد عن المادة هو ادراكه لما قررنا في النفس ورجع الحاصل في العلم كله الى عدم غيبة الشيء عن المجرد عن المادة صورة كانت او غيرها فالاضافة جائزة في حقه وكذا السلوب ولا يخل بوحدانيته تكثر اسمائه بهذه السلوب والاضافات ولو كان لنا على غير بدننا ادركناه كادراك البدن على ما سبق من غير حاجة الى صورة فتعين من هذا انه يحكم المحيط وادراك اعداد الوجود هو عينيه الحضور والتسلط من غير صورة ومثال ثم قال ثم الكفاك في العلم انتهى ما اوردناه من كلماته الرائعة وكلمه اللطيفة ولعلك تعذرني في نقل هذا الكلام الطويل فان فيه شفاء العليل ورواء الغليل قوله ولا ليس تعلق ذاته بالتمام اي بالكنه او بالجهة التي لها صارت علة للاشياء تمامها وكلها في الواجب تعالى وهذا اشارة الى ما اشتهر من ان العلم التام بالعلة يستلزم العلم بالمعلول كما مطلق العلم بها والمراد ما ذكرنا قوله فليس هو تصنيف بها فان معنى اتصاف الشيء بعرض هو ان يكون ذلك العرض محمولا عليه او مبدءا لمحمول عليه ولو انه تعالى بتقدير وجودها فيه ليس محمولا عليه ولا هو مبدء لمحمول عليه وذلك لان العالم الذي هو محمول عليه تعالى ليس حمله عليه باعتبار وجود تلك الصورة فيه لتكون هي مبدءا له بل حمله عليه انما هو باعتبار كونه مبدءا لتلك الصور ومصدرا لها اعني كونه بحيث يصدر عنه تلك الصور منكشفة له تعالى يدل عليه قوله بعد ذلك فاذا وصف بانه يعقل هذه الاشياء فانه يوصف به لانه يصدر عنه هذه الا لانه محلها ولكونه ما قاله المصنف رحمه الله في تحرير رسالة العلم وستقف عليه وحاصله ان العالم يطلق على معنيين احدهما استحصال المعلوم اي وقت شاء وهو المستحضر اما بنفسه

كالكاتب على القادر وعلى المباشر لها واطلاق العام على الاول نحو انما هو
بالاعتبار الاول فهو بذلك الاعتبار لا يحتاج في كونه عالما الى شيء غير ذلك
ويعلم ان المراد بالاتصاف هو الاتصاف بصفة حقيقية غير اضافية
فلا يقدح كون تلك الصور مبدأ الاتصاف بالعالمية الاضافية فانه
لا امتناع في احتياجه تعالى الى الاضافات الى غيره بل الامتناع انما هو في
الصفات الحقيقية وبهذا التحرير يندفع ما يتوهم وروده عليهم من لزوم كونه تعالى
متصفا بصفات غير اضافية ولا سلبية وكونه فاعلا وقابلا اما دفع الاول
فقد عرفت واما دفع الثاني فلان ههنا اشتباها بين القبول بمعنى الانفعال
والانفعال والقبول بمعنى مطلق المعروضية والموصوفية وفرق بين الموصوفية
المتقررة بالانفعال الا الكبرى بدون الانفعال بخلاف الاول والمحال انما هو اجتماع
الفعل والقبول بمعنى الانفعال لا الاتصاف مطلقا وقد عرفت انه لا يلزم ههنا
قال الشيخ في التعليقات ما حاصله الفرق بين ان يوصف جسم بانه ابيض لان البياض
يوجد فيه من خارج وبين ان يوصف بانه ابيض لان البياض من لوازمه واذا اخذت
حقيقة الاول فهي على هذا الوجه ولوازمه على هذه الجهة استقرت المعنى فيه وهو انه لا كثرة
فيه وليس هناك قابل وفاعل بل فاعل من حيث هو قابل فاعل وهذا الحكم مطرد في جميع البسائط
فان حقائقها هي انها يلزم عنها اللوازم على انها حيث ما يلزم ما علمت ان
في البسيط عنه وفيه شيء واحد واما قوله لو تنفعل عنها فجوابه انه ليس دفع لزوم
كونه تعالى محلا للمعلولات الممكنة فان ذلك انما يكون محالا لو لزم انفعاله تعالى عنها
وليس بلازم واما لزوم كونه تعالى محلا لمعلولاته المتكثرة فقد منعه الشيخ في مواضع كتاب
التعليقات وغيره وحاصله ان هذه الكثرة انما هي بعد الذات الاحدية بترتيب
سببي ومسببي لا تنافي ... لها وحدة الذات الاولى ان صدور الموجودات
المتكثرة لا يقدح في بساطة الحق لكونها صادرة عنه تعالى على الترتيب
العلي والمعلولي فكذا كون معلولاته المتقررة المتكثرة فانما ترتب عنه تعالى

على

على وجه لا يثلم به الوحدة الصرفة فتلك الكثرة ترتقي بيانه وتجتمع في الصدد المحض
فمن جمع كثرتها اشتملت عليها احدية الذات اذ الترتيب يجمع الكثرة في ذلك الصدد
وهذا ما وعدناك عند شرح قول المعلم الاول فهو الكل في وحدة قوله فان كونه
واجب الوجود بذاته هو بعينه كونه مبدأ اللوازم علة لقوله فليس ما يتصف بها
بمنزلة الكمال الواجبة لا يحصل له بسبب تلك اللوازم بل انما يحصل له ذلك الكمال مبدأ انية
لتلك اللوازم بيان علته قوله بل ما يصدر عنه انما يصدر عنه بعد وجوده وجودا
تاما كاملا فليس ما يتصف بها فتدبر قوله وانما نمنع ان يكون ذاته
محلا لاعراض تنفعل عنها بان يكون من خارج ويستكمل من خارج او يستكمل بها كمالا
ذاتيا وتتصف بها فيستكمل استكمالا وصفيا وقوله بل كماله في انه بحيث يصدر
عنه هذه اللوازم اي ليس كماله بالانفعال عن تلك الاعراض وتكمله والاتصاف
بها بل كماله ... فتدبر وقوله لوازم ذاته هي صور معقولاته ... تمهيد لقوله المعقولات
اذن فعلية واعلم ان المعقول فعلي وانفعالي اما المعقول الانفعالي فما يكون
جهة موجوديته مغايرة بالذات لجهة كونه حاضرا للمدرك كما في تعقلنا الاشياء
الخارجة عنا والمعقول الفعلي ما يكون جهة وجوده وصدوره عن فاعله بعينها
هي جهة حضوره لمدركه ولا يكون مغايرة بينهما الا بالاعتبار كما في تعقلنا
افعالنا الذاتية الصادرة عنا حال كونها صادرة عنا وقد فرق
بينهما المشهور ان العلم اما سبب لوجود المعلول في الخارج كما اذا تصورت
صنما فتعقلته وهو الفعلي او مسبب عن وجود المعلول كما اذا شاهدت
شيئا فتعقلته وهو الانفعالي اولا هذا ولا ذاك كما اذا تصورت
الامور المستقبلة التي ليست بفعلك قوله وليس يجده من الوجدان اي
لا يعلمه كاملا او واجب الوجود بهذه الحيثية اولا يتصف بها بذاته انما يتصف
او يتصف بالحيثية الا من وجه بعض النسخ وليس يجده بالحاء والظاهر انه تصحيف

فان قلت المعقولات ... على ... كالنقش

واما كما من نفوذ ان الفعل كونه يحث ذ صنو يز **قوله** وصاحب السفا فيه متحير بين هذين
المذهبين لابد تنقل ما في الشفاء المقال ليظهر حقيقة الحال فقال في فصل
معقود لبيان نسبة المعقولات اليه بعد ما اثبت كونه عقلا به لاعتبار
بالصور لابد ذاته انما ببيان تعلقها بعضها منه فتمام كلامه بهذه العبارة
فيبقى لك النظر في حال وجودها معقولة انما يكون موجودة في ذات الاول كاللوازم التي تلحقه او يكون لها وجود مفارق لذاته وذات غيره كصور
مفارقة على ترتيب موضوعة في صقع الربوبية او من حيث هي موجودة في عقل
او نفس اذا عقل الاول هذه الصور ارتسمت فيها كان ذلك العقل
او النفس كالموضوع لتلك الصور المعقولة ويكون معقولة له على انها فيه
ومعقولة للاول على انها عنه ثم قال وان جعلت هذه المعقولات اجزاء
ذاته عرض تكثر وان جعلتها لواحق ذاته عرض لذاته ان لا يكون من جهتها واجب الوجود
لملاصقته ممكن الوجود وان جعلتها امورا مفارقة لكل ذات عرضت الصور
الافلاطونية وان جعلتها موجودة في عقل ما عرض ما ذكرناه قبل هذا من المحال
ثم قال فاذكر قبيل هذا الفصل ما حاصله لو كانت تلك الصور المعقولة المرتسمة
في عقل او نفس فيحصل في جملتها الاول يعقل ذاته مبدأ له يجب ان يكون صدور
ما عنه على سبيل التعقل ~~...~~ الجزاء على سبيل ما اذا
عقل خيرا اوجده ونقل الكلام الى ذلك التعقل ونقل ثم قال بعد حكاية ما ذكرنا
فتسعى بان تجتهد جهدك في التفصي عن هذه الشبهة وتحفظ ان تكثر ذاته ولا تبالي
بان يكون ذاته ماخوذة مع اضافة ما ممكنة الوجود فانها من حيث هي علة الوجود
زيد ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاتها وتعلم ان العالم الربوبي عظيم جدا
فقوله ولا تبالي صريح في اختياره المذهب الاول وفي قوله وتعلم الى آخره اشارة الى ذلك
وغ فلا حيرة في كلامه لصلاة في ترديده بل السؤال يدل على تحيره بل هو دابه

وعادته

فكون تلك الصور ... مبدأ الانعقاد ... الانعقاد ...

...

مبحث انه اراد ... لكلامه

وعادته كما لا يخفى على ان التحرير لكلام الشيخ ان في المذهبين والصور الافلاطونية
وكون المعقولات اجزاء الذاته جميعا فلا وجه لتخصيصه بكونه متحيرا في المذهبين
فقط **قوله** لا في كل منهما اما في الاول فلما نقلنا منه من ان تلك المعقولات
ان جعلت لواحق ذاته عرض لذاته ان لا يكون من جهتها واجب الوجود
لملاصقته ممكن الوجود واما في الثاني فلما ذكرنا منه لكنه صرح بانه يلزم ان لا يكون
صدورها على سبيل التعقل الخ **قوله** الا بالاشارة حيث لم يكن منه الا اشارة
في قوله وتسافل كل الى علته فان الاستدلال بكون العلم الجملي مستلزما لعلم المعلول
الصادق العلم قبل الكثرة وحكم ان يكون في قوله لا يتقيد عن العلم بصور المغايرة
للمعلولات عنده لان قوله يكون العلم صورا مغايرة وهم ينفيه لم يكون مغايرا
لبقي احتمال علم يكون مغاير المعلوم ولا يكون صورة له وهو العلم الاجمالي
الذي هو عين علمه بذاته بل عين ذاته لان ذاته هي مغايرة لمعلولاته و
ليست صورة لها **قوله** ما اختار المذهب الثاني فان حاصل هذا المذهب
هو ان الواجب عالم بالجوهر الاول وبالصور التي فيه بالعلم الحضوري
ولا يرتسم في ذاته تلك الصور فانه لما لم يكون علم الواجب بالصور الحاصلة
في ذاته وليس يمكن ... علم الواجب مطلقا ... كون علمه بها بالصور
وبما حصل فيه الصور بالحضور وهو بعينه اختيار المص فانه قال في كتاب الاشارات
بعد ما ناقض كلام الشيخ في كون علم الاول بالصور المرتسمة في ذاته وبين
عدم انحصار علمه بمعلولاته الذاتية في صور زائدة على ذات تلك المعلولات
وعدم مغايرة ذات المعلول الاول وعقل الاول يعلمه بالذات بل بمحض
الاعتبار بهذه العبارة ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات
لها بحصول صورها فيها وهي تعقل الاول الواجب ولا موجود الا وهو معلول للاول
الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها

فان قلت قوله وكذلك الوجود على ما هو عليه

والاول الواجب يتعقل الجواهر مع تلك الصور لا بالصور غيرها بل باعيان تلك
الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه يدل على كون علم الواجب
باعيان الاشياء التي صورها حاصلة في الجواهر العقلية ليحصل حضورها وهذا
ليس في المذهب الثاني لان حاصله انه تعالى لا يعلم سوى المعلول الاول الا بالصور
حاصلة في المعلول الاول كما ان حاصل المذهب الاول انه تعالى لا يعلم شيئا
ما سوى ذاته من الموجودات العينية الا بصور حاصلة في ذاته قلت
نعم لكن صرح في نحو رسالة العلم بان ادراكه تعالى لمعلولاته البعيدة كالماديات
والمعدومات التي حرست انها امكن ان يوجد في وقت ويتعلق بوجود متكثر بالتي
صورها في المعقول في المعلولات القريبة التي هي المدركات لها اولا وبالذات في تلك
لان انتهى إليها ادراك المحسوسات بارتسامها في الآلات كما اشير اليه اصرح
فيما ذكرنا على ان ذلك ليس ايضا على ما ذكرت لاحتمال ان يكون المراد وكذلك
يحصل الوجود بنفس تلك الصور العامة بالجواهر العقلية لكونها مطابقة له على ما هو
عليه الوجود كما يدل عليه قوله على ما هو عليه فانه لو كان المراد ما ذكرت لكان
هذا القول لغوا لان الحكم على المتدبر بهذا غاية ما يمكن في توجيه التطبيق بين
مذهب الشيخ ومذهب الثاني فتأمل قوله لما في المذهبين الاول من الامور الذي يورده
ثم مال بعد ايراد كلام الشيخ لا شك في ان العقول يتقرر لوازمها الاولى في ذاته فقول
يكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا قوله يكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية
ولا سلبية وقوله لكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقوله
بان معلوله الاول غير مباين لذاته وانه تعالى لا يوجد شيئا مما يباينه ~~ذاته~~
بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذهب الحكماء
فهذه مفاسد خمسة اوردها المصنف على الشيخ والعجب انه دفع اكثرها موجود في كتب
الشيخ وغيره ولعلها لم تتم عند المصنف لكنه كان يتعين ان يشير الى مواضع الخلل فيما اجابوا

ملك

٢٦

تلك المفاسد والحق ان الشيخ ليس تلك المفاسد لا يرد عليه كما عرفت بل الاولى دفعه
على المذهب الثاني ايضا بالنسبة الى الاشياء غير الجواهر الاول من ان العلم بانكشاف
ذوات الاشياء بوجودها العينية اتم في باب العلم من ارتسام صورها لا الظن
ان شك في ذلك عاقل ومن ههنا حقه تعالى يجب اتصافه بكمال العلم الا ارتسام لكونه
النقص فيكون نقصا في حقه تعالى فان قلت فما تقول في المعلولات البعيدة كما لا
المادية والجزئيات المتعلقة بالحادثة وكيف يتصور حضورها عنده تعالى مع كونها مادية
ومختصة بجهة في وجودها وكونه مجردا ازليا ابديا قلت اما المادية فقد عرفت
من ان التجرد عن المادة ليس شرطا لمطلق التعقل بل انما هو شرط التعقل الارتسامي
لا الحضوري ولا امتناع في حضور المادي عند المجرد كما لا امتناع في كونه معلولا له
والعلة واجبة الحصول مع المعلول وليس المراد هو الحضور المكاني الوضعي بل انما
المراد الحصول له بنفس الذات كحصول المعلول عند العلة واما في الامور الكائنة
الفاسدة الزمانية فنقول نسبة كافة الزمانيات اليه تعالى نسبة واحدة كما ان كافة
المكانيات له تعالى بالنسبة الى كثير من الزمانيات فقبلية زمانية ولا بعدية ولا مقارنة
ولا انتبابان لعدم اختصاصه تعالى بشيء من الازمنة بل وجوده محيط بكلية الزمان كما ليس
بالنسبة الى كثير من المكانيات فوقية ولا تحتية ولا مقارنة مكانية لعدم اختصاص وجوده تعالى
لواحد من الامكنة بل هو محيط بكلية المكان فالامتداد الزماني بطوله بالنسبة اليه تعالى
كالان والعدم كما ان الامتداد المكاني بسطحه بالنسبة اليه كنقطة والعدم ولا يتوهم ان
فيما ذكرنا التزام قدم كل حادث فانا لا نقول ان كل حادث فهو في الازل حاضر عنده
حاضر لديه منكشف عنده مع كونه تعالى في الازل وهذا الذي ذكرت وان كان
منقولا عن الحكماء الاشراقيين في الرتبة الا انهم قالوا ان ذلك في الشهود العلمي الذي هو
بحسب الارتسام في ذاته تعالى او في غيره او على اختلاف المذهبين كما عرفت لا بحسب الوجود
العيني وانا اقول انه كذلك بحسب الوجود العيني ولو تفطنوا لذلك لاستراحوا من تجشم

ولبس الزمان له

بل نقول ان الحادث حاضر عنده في وقت وجوده

السكلفاني تصحيح علمه تعالى بالجزئيات والدليل على انهم لم يتفطنوا الى ذلك ما نقل الشيخ
في الفصل المذكور من الشفاء ولا نطق بان الاضافة العقلية اليها كيف وجدت
والا لكانت كل مبدأ صورة في مادة من شأنه ان يعقل ستدبرها من
تجريدها وغيره لكونه هو عقل بالفعل بل علم هذه الاضافة اليها وهي لحال تعقلها
ولو كانت من حيث وجودها في الاعيان لكان انما يعقل بالعقد في كل وقت
ولا يعقل المعدوم منها في الاعيان الى ان يوجد فلا فرق ما لم يعلمها كذلك وكيف ما للمصنف
مع كونه مطلعا على هذا الكلام من الحكمة سنده [illegible] التقرير ولعل [illegible] رسالة العلم
على ما سينقل فقد جعل ادراكه تعالى للمعلولات البعيدة من الماديات والمعدومات الغير
سابقا ان يوجد في وقت ما بارتسام صورها في معلولاته القريبة كالعقل عنه
وهذا ادل دليل على ان المقربين لهذا المطلب العالي انما فرزوه بحسب الشهود
العلمي لا رب من كتب الوجود العيني والحاصل ان عدم تفطنهم لذلك مع شدة تحريرهم
له امر غريب لكن تفطنهم له والقول مع ذلك بما قالوا اغرب قوله وما شار فيه الى
التحقيق الذي ذكرته اولا ان اراد العلم الاجمالي او ارادة التفصيلي فلا شك [illegible]
فيه الى العلم الاجمالي كما لا يخفى على من رجع اليه وان اراد التفصيلي وكون علمه تعالى
بمعلولاته القريبة بنفس ذواتها وبمعلولاته البعيدة بالصور الحالة في المعلولات
القريبة فالمذكور فيه ليس الا اشد تقرير لذلك ولا منع لكونه اشارة اليه قوله
ثم قال ما حاصله راجع الى ما ذكرته في مراتب العلم التفصيلي الا كون المعلولات
البعيدة في مرتبة ايجادها منكشفة له بذواتها لانه مذكور فيما ذكره المحشي
من مراتب العلم التفصيلي وليس فيما ذكره المصنف في كتبه ورسالة العلم منه رسم الا اثر
بل ما ذكره في هذا الكلام المنقول ليس الا ان ادراكه للمعلولات البعيدة بارتسام
صورها في معلولاته القريبة وهو مرتسم بجميع الصور التي يعبر عنها تارة بالكتاب
المبين وتارة باللوح المحفوظ ويسميها الحكماء بالعقل الفعال الحاصل له القول

بان علمه

بان علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة قبل ايجادها علم حصولي وبعدها الى علم حضوري
حقاني ابداع في كلام المحقق ولا في كلام احد من المتقدمين وعندي لم ير ذلك الا من توهم المجرد
ومن يحطبقه من بعض كلمات المحقق وغيره نعم ان ذلك امر ما يتبول لذي يعتقده
من عرف حقيقة كونه تعالى مجردا غاية التجرد ومنزها عن الوقوع في اسر الازمنة و
الامكنة ومن لم يتجرد بالنسبة للدرس لكن فهم ذلك حقيقة لا يكون الا لعبد التجرد بالكلية بعد
تكرر الاعتقاد به بملاحظة البراهين واطراف العبادات المؤدية الى وجوب كونه منزها
نحو هذا التجرد وبشرط رفض حكم الوهم بالكلية واني من تيسر له ذلك فالذي اعتقده
في علم الواجب تعالى بالاشياء الكلية والجزئية انه بجميعها علم حضوري انكشافي وانه في
الازل يرى الاشياء الى الابد وما بينهما باشخاصها وذواتها الدهرية وان كان بعضها بالنسبة
الى بعض غير موجود بعد وغائبا عنه وليس علمه تعالى بشيء من الاشياء بارتسام صورة
لا في ذاته ولا في غيره نعم جميع الصور المنقوشة في المدارك اي الحاصلة في المدارك العالية
والسافلة التصورية والتصديقية صادقة او كاذبة حتى جميع الاوهام والخيالات
لكل متوهم ومتخيل حاضرة عنده مع مدركاتها التي هي محالها ومعلومة له تعالى
بنفس تلك الصور وليس تلك الصور علما له تعالى بما سواها وان تلك الصور و
المعلوم ما يملك الصور للمدارك المذكورة معلومة له تعالى بنفس ذواتها لا بتلك الصور
ومن هو اظهر كشفه علمه تعالى بالممتنعات والمعدومات الازلية قوله واما تقرير السؤال
والجواب على وجه ذكره المحشي اولا ما ذكره المحشي في جواب السؤال المذكور والجواب منع
كون العلم نسبة محضة ليس صريحا بقول المحقق والتغاير اعتباري بل [illegible]
ما بناه على التسليم بقوله سلمنا كون العلم نسبة محضة كما صرح به بقوله [illegible] هذا
اشار بقوله حيث قال الى هذا ادون ان نقول اليه او نغ ذلك لكنه لما يرد السؤال
على كون العلم نفس النسبة وجواب المحقق مبني على التسليم وظاهر انه لم يمنعه لينفه اشار في
تقرير الجواب الى ذلك اولا وحمل جواب المحقق على التنزل لا انه لسند المنع المذكور

بالانتساب بهذه الجهة وذلك يعني حد الكلي تقرير الشرح وهو انه لا ضرورة لبناء
السوال على كون العقل النفس بل يكفيه كونه مستلزما ونحو لا يكون منه وبنا التقرير
المحشي للسوال انما هو على ذلك فتدبر قوله الا انسب لتوفيق لا يحصل الا بحمل المعنى المتعارف
اعتبارى على جواب استدلال من نفي الواجب بذاته وتوفيق الجواب عن استدلال
من نفي علمه بما سواه حمل هذا الكلام على جواب استدلاله والمحشي لما حمل الكلام السابق
على جواب عن كلا الاستدلالين جعل حمل هذا الكلام على نفي [illegible] الى
صور المعقولات في ذاته انسب لاقتضاء المقام نفي هذا المذهب بعينه ولما ذكرنا
فضل عليه دون ان يحقق فتدبر قوله بل يشاركه فيما من غير كل وذلك لان الصورة
العقلية بالنسبة الى العقل الفعال وليس للنفس بالنسبة اليها الا القبول والاستعداد
فقط قوله بل انما تتضاعف الاعتبارات المتعلقة بذاتك او بتلك الصورة فقط
اى كل منها فقط يعني تتضاعف الاعتبارات فيكون باعتبار تعلقها بذاتك فقط وذلك
في صورة علمك بذاتك وقد يكون باعتبار تعلقها بالصورة فقط وذلك في صورة علمك
بتلك الصورة وقد يكون على سبيل التركيب اى باعتبار تعلقها بكل منهما وذلك في
صورة علمك بانك عالم بتلك الصورة فانك تعلم عالميتك بذاتك وبتلك الصورة معا
وفي كل منها لا بد ان تتضاعف الاعتبارات فتدبر قوله اذ التحقيق ان حصولها بانفسها عنده
واعلم ان ههنا اشكالا مشهورا اثبته استصعبوه وهو انه كيف يكون [illegible]
المعدومات في [illegible] مع انها حصولها للمستفاد الوجود عنده تعالى [illegible]
بها ثابتة حين حصولها عنده تعالى وكيف يكون حصول الحوادث قبل ازمنة وجودها
مع وجوب كونها عالما في ازلها والجواب عنه على ما تقرر عندى ان الحوادث
بتمامها حاضرة بحسب النسبة اليه تعالى في جميع [illegible] الزمان والمكان وما فيهما والمعدوم
المعدوم والممتنع بعنوان المعدوم والممتنع ليس الى [illegible] ولله تعالى علم
وباعتبار ارتسامها في الاذهان الكل وحاضر بنفس صورته الا انتسابه [illegible]

بنفسه عنده تعالى بلا استكمال بها ولعاب المحقق الفخري بهذا الاشكال بما حاصله انه ذاته تعالى
علة متعينة لكلها اما بواسطة او بدونها والعلم التام بالعلة بجميع جهاتها يستلزم العلم بالمعلول
كذلك فالمعدومات والحوادث والممتنعات متعينة بهذا الاقتضاء غير غائبة ولا سبيل الى
العلم بكنه هذا الحصول التعيني كما لا سبيل الى معرفة كنه ذاته انتهى والتحقيق
حصول ذاته متعينة للمعدومات والممتنعات وكيف حصولها متعينة حاضرة مع ان التعين
والحصول لا يكونان بدون الوجود ومع ذلك ففيه ما فيه وهذا غاية ما يأتي في هذا المقصود
الذي تحيرت فيه الفحول ودون الوصول اليه فاوائل تحقيقهم في كيفية علمه تعالى بالحوادث قبل الكائنات
بالعلم الاجمالي الذي هو عين ذاته تعالى وتحقيق هذا الاشكال انما هو في وجوب كونه تعالى عالما
بخصوصيات الكائنات واحوالها بحسب التعين والامتياز والعلم الاجمالي لا يصلح لذلك والمحقق
الحوزي نسب هذا القول الى المحشي [illegible] واعتراض عليه فانه قال كون العلم السابق
على جميع الكائنات مستفادا ابتداء على احتمال هو عين ذاته يفهم من هذا المحقق ان مراده
هو العلم السابق على الكائنات لاستبعاد ما يناسب المحشي من العلم السابق على ان منه
وجود الكائنات انما هو الصور الحالة في المدارك العالية وقد عرفت الجواب عن هذا الاشكال
قوله فاشار الى هذين القولين الاول قوله العاقل لما لا يحتاج الخ والثاني قوله والتحقيق الخ
وقوله ولما كان البيان سهل المأخذ اي معناه ان عدم استدعاء العلم الصور المغايرة مدلول
الدليل وبيانه هو ان القولين فاشار المصنف الى المدلول دون الدليل لم يلتفت الى تقرير
الدليل والبيان لكونه سهل المأخذ بل اقتصر على ذكر المدلول الذي هو دفع الظن المذكور
اي ظن استدعاء العلم الصور المغايرة الذي هو المهم ههنا لكونه اي لكون الظن
المدفوع منشأ الحكم المردود المذكور اي الحكم بتقرر صور المعقولات في ذاته تعالى
فتامل قوله انه تأثير في الكل وذلك يكون الحضور الذي حاضر ابدا انه
والصورة معا فيكون الكل اتم بالنسبة اليه لا ان يكون حاضر الصورة فقط الا انه
لكن التشبيه بما انتقل عن المشبه لعوله كما فيما نحن فيه الى قوله واذا كان

مع ما الصدر عنك مسار كه غيرك بل هو اي لما ظنك كل الفاعل مع ما الصدر عنه لو انه
مع غيره [illegible] اخلو عنه فيه بمراد كان الصادر عنك مشاركة الغير فيكشف ذلك
بالصادر عن الفاعل العاقل المستقل بالتاثير اشد انكشافا له اذ ليس فيه ادراك [illegible]
حديث كون الشيء حاضرا او [illegible] ان اريد انه اشد تاثيرا في الانكشاف لكنه
حصول للعاقل المستقل بالتاثير كالتشبيه حسنا الا انه لا دخل في ذلك لقوله بهما
الصور الادراكية فافهم قوله كما هو نظيره بعض في كلام الشيخ المسعود اي من حوالة علوم
ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فانه
صريح في ان الثاني في كونه حصولا لغيره ليس دون الاول في ذلك وكلام المحشي هنا
ان الثاني في كونه حصولا للغير ادون من الاول في ذلك فهو نظير لما قاله لا انه عينه فتدبر
قوله وهذا [illegible] على ان ذلك غير لازم لان قوله وهذا احتمال الموثق لا عاقل حيث غير كلام الشيخ [illegible]
بان غرض الشيخ دفع الاعتراض المورد على علم الواجب ومحصله ان حضور المعلوم عنده ان كان
بالارتسام لزم كونه قابلا وفاعلا وكونه موصوفا بصفات غير سلبية واضافية فيلزم الكثرة
في الذات الاحدية من كل وجه وان كان بقيام المعلومات بذواتها يلزم القول بالمثل الافلاطونية وحاصل
الدفع انه ليس شرط التعقل والعلم حصول صورة مغايرة للمعلوم في العاقل فانك
تعقل ذاتك مع انك لست تحصل لها [illegible] ان حصلت الصورة لكن يوجب كون الحلول
فيك حصل التعقل ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله ليس دون حصوله لقابله وقوله فالمنع الاول
مندفع لانه خارج عن القانون اذ المعترض في صدد دفع الزم المحقق كما هو بانه احتجاج
لا متوجه عليه المحذورات المذكورة ولا يندفع الا باثبات امتناع وقوع نفسه غير حقيقية والثانية
مندفع لانه نقض على السند وهو خارج عن القانون والا انه لا بعد ان يكون مقصوده لكن
ما حصل الشيء لا يكون حصوله مستتبعا للعلم به اذ لكثير قابلا لذلك الوصف والامر كذلك [illegible]
وان كل حصول كذلك وان كان مذكورا فاعل السواد وهو المبدء عن فاعلية [illegible] انتهى
ودينه ما فيه قوله محصل كلام المصنف اي حاصل كلام كتبته ليس الا ان مناط العلم الحضوري

فقط

فقط لا خصوصية كون الشيء حالا في العاقل في حصوله على ان الادراك هذا انه لما كان ذاته حاضرة لم
غير غايبة عنه كان عالما بها من غير ان يتصور هناك حلول اصلا وفي حضور علمه بما له
ليس يكون حصول ذوات الكثرة عنده وحصولها له من غير حاجة الى اعتبار الحلول
وهو نظير لارتباط بما قبله قال المحقق الطوسي المستفاد من كلام الشيخ يستدعي العلم الحضوري ان
ذوات المعلومات الموجودة في الخارج علم بها والتغاير اعتباري وهذا مذهب
سادس بمذاهب الخمسة في علمه تعالى بما غاير ذاته الادراك لنفي انه غير زايد
عليه وهو مذهب القدماء المشائين الثاني انه صورة متعلقة لا في محل وهو مذهب
بعض اهل الطور الالهي الثالث انه صورة قائمة بالعقل الاول على ما قرره المحقق في
توجيه كلام الشيخ في شرح الاشارات الرابع انه بالاضافة والمعلوم ذوات المعلومات وهو
الى رجعه بها الامام الفخر الرازي في انه يكون بصورة او صورة قائمة بذاته تعالى
واليه ذهب القدماء من المتكلمين دون كون المذاهب بمحل الخمسة هذا دون في
شرح اثبات الواجب ثم قال المحشي لم يقل كلام المحقق ما استفاده
من شرح الاشارات بعد ما تقرر لان علمه تعالى ذاته [illegible] علمه بالموجودات اي زعمه من
[illegible] بهذا الاعتراض [illegible] عنه تحقق تلك الموجودات وهذا الى [illegible] كما قرره
من ان صفاته عين ذاته بالمعنى الذي حررناه الا ان يحمل كون علمه عين ذاته
على العلم الاجمالي دون التفصيلي انتهى اقول فيه بحث من وجوه اما اولا فلان
قول المحقق في شرح الاشارات فاذا حكمت بكون العليين من ذاته وتعقله لذاته شيئا
واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني المعلول الاول و
تعقل الاول تعالى له شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير وكما حكمت بكون التغاير
في العليين اعتباريا محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك فاذن وجود
المعلول الاول هو نفس تعقل الاول تعالى اياه صريح في ان ذات المعلول
الاول الموجودة في الخارج علم بها وفي ان التغاير بينهما اعتباري فكيف

عشر قال وافيه في شرح اشارات [illegible] الواجب [illegible] علمه [illegible] در رحمت [illegible]

لاستغنائه عن كلامه ذلك وتنبيهاً قوله بعد ذلك كما ان الاول الواجب يتعقل تلك الجواهر
مع تلك العقود لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والعقود وكذلك الوجود على ما هو عليه
صريح في ان ذوات جميع الموجودات الخارجية صور كما انها بانفسها علوم بها واما انما
فلان كون هذا المذهب سادساً للخمسة المذكورة لا يخفى لان الحصر في الخمسة ليس عقلياً
ولا مما اتفق عليه بحسب الكل التي وقع عنه واما ثانياً فلان ما نسبه الى القدماء
من كون علمه بالاشياء اعيان فاقول ان اراد ان الصفة العالمية ليست زائدة على ذاته تعالى
بمعنى ان ذاته لا تحتاج الى قيام صفة بها لتصير بتلك الصفة عالماً ويكون تلك الصفة
سبباً لعالميته تعالى الا ان هو شأن غيره تعالى فهو ليس مختصاً بالقدماء اذ جميعهم
ذو صفة العلم بل جميع صفاته تعالى عين ذاته عند كافة الحكماء والمعتزلة وان اراد
ان ما به العلم اي المعلوم بالذات في علمه تعالى بالاشياء هو عين ذاته تعالى فان اراد
بالعلم التفصيلي فلم يذهب اليه احد ولا يمكن القول به اصلاً كما سيأتي وان اراد الاجمالي
فليس ايضاً مختصاً بالقدماء كما عرفت وبالجملة ليس هو مذهباً على حدة فيما ادعاه
الثانية ولها رابعاً فلان المنتسب الى المعلم في تعليم الاسكندر من كون علمه تعالى بالاشياء
بالصور القائمة بالعقل الاول ليس بتقرير الكلام الشيخ بل هو التحقيق عنده نفسه
بعد نقله كلام الشيخ بحذوره اوردها عليه كما لا يخفى على من نظر فيه واما خامساً
فلان ما جعله مذهباً رابعاً من كون علمه تعالى بالاضافة الى ذوات الموجودات الخارجية
لا يخالف المذهب الذي ذكره وجعله سادساً للخمسة فان الاختلاف في كون العلم
اضافة او غيرها لا دخل له فيما نحن بصدده فان ذلك الاختلاف كالواقع في
الحصولي من كون العلم حصول صورة الشيء او القصورة اي صفة حضر الشيء كذلك يمكن
ان يقع في العلم الحضوري بانه مجرد حضور الشيء المعلوم او الاضافة اي الحكم بكون
العلم عين المعلوم فالفرق بين المذهبين ليس الا ان في احدهما سمى الاضافة علماً وفي
الاخر سمى ذات الموجود اي الحيثية وكذا واما سادساً فلان ما ذكر نسبه القدماء

هو مذهب الشيخ الرئيس والشيخ الى انهما ما نسبه الى القدماء او انما سابعاً فلان كون
صفاته تعالى عين ذاته لا ينافي كون علمه بالاشياء اعدادات تلك الاشياء بمعنى ان المعلوم
بالذات انما هو ذوات تلك الاشياء لا الصور كما حصله منها في ذاته مع كون
علمه تعالى عين ذاته اذ العلم بهذا المعنى صفة من جهة العالم زائدة على ذاته وصفة
من جهة المعلوم مطابقة له زائدة عليه في العلم الحصولي وفي حقه تعالى تلك الصفة التي
العلم من جهة العالم هي عين ذاته كما ان الصورة التي يتصف بها من جانب المعلوم هي عين
ذات المعلوم قوله وهو العلم الحقيقي المفسر بالحاضر بالذات لا يخفى ان هذا التعبير شامل
لكلا قسمي العلم اعني الحضوري والحصولي فان الحاضر بالذات في العلم الحصولي هو الصورة
الحاصلة التي هي معلومة بالذات والامر العيني معلوم بالعرض وفي الحضوري هو الوجود
العيني الذي هو المعلوم بالذات فالعلم والمعلوم بالذات في كلا القسمين واحد قوله
ان كان الفاعل بالاختيار غير مسبوق بالعلم يلزم ان لا يكون صدور الفعل عنه بالاختيار فان الصدور
الاختياري على ما هو المشهور يتوقف على القصد المستلزم للعلم وقوله فيحتاج الى
ثبوت اي في نفي الفساد المذكور اعني عدم مسبوقيته بالعلم وفي حواله فيه تكلف نظر
بل هو محال لا يخفى انه كون الشيء علة لنفسه والتغاير الاعتباري لا يكفي في ذلك اعلم
ان هذا الايراد على المصنف لانه لا يقول بكون العلم سبباً للمعلوم والصدور بالعقل
والاختيار لا يجب كونه مسبوقاً بالعلم فالحق كما في رسالة العلم في مسألة العلم
انه لا يكون مؤثراً كالقدرة ام لا الى هو اصدار وجود الشيء على ما هو العلم
كما يليق به فانه هو حضور عنده واذا كان الشيء فالقصد وجوده عن الشيء فقد حضر
عنده فيكون باعتبار صدوره عنه مقدوراً له وباعتبار الحضور عنده معلوماً له
والجهة التي باعتبارها صدر يسمى القدرة والتي باعتبارها حضر تسمى بالعلم واما ان
علميان متصل الكثير لا العلم جهتين ثم ما قال في اتحاد القدرة وهذا الكلام و
التأثير فان القدرة لا يتم الا عند كون المؤثر بحيث يصح عنه التأثير في الكل

وان التاثير بهم ذلك ويشمل كون الموجب او المؤثر بحيث يجب عنه الاثار او التاثير ونحو الحط
الالهي وهو غير اعتبار العلم والاراده فالاولى ان يوصف بالقدره فان الالهي عنده
يصح وعنده اعتبار العلم والاراده يجب انتهى فهذا الكلام كما ترى صريح في ان العلم يجب
ان يكون سابقا على الايجاد **قوله** مع انه اولا تعقل وجه الاولويه هو ان حيثية المعلومية مغايرة
لحيثية العلومية مغايرة ظاهرة بخلاف حيثية الوجود في الخارج لان تحقيق العلم يقتضي
ان يكون بعينها حيثية المعلومية فتامل **قوله** والتحقيق ان يقال ان هذا العلم اقول
كون ذاته علما تفصيليا بالصادر الاول ليس بمعقول اصلا لان المراد بالعلم التفصيلي
هو العلم الحقيقي المفسر بالحاضر بالذات البتة والحاضر بالذات اما ذات الشي الخارج
ان كان العلم حضوريا او صورة مطابقة له ان كان حصوليا وذاته تعالى ليس بذات هو
عين ذات الصادر الاول ولا صورة مطابقة له فكيف يكون علما تفصيليا به
ثم ذاته تعالى علم بالصادر الاول وبجميع الموجودات بالمعنى الثالث للعلم المذكوره
وهو ما يقتدر به على استحضار المنكشفات بالذات لكنه هو معنى العلم الاجمالي
ولا اختصاص له بالصادر الاول وقياس في انه هو المقتضية لخصوصية الصادر
الاول بالصورة العلمية المميزة للشي المعلوم بما يطابق لان ذاته هو مقتضية للتميز
بمعنى مصدر التميز وعنده لا بمعنى ما به التميز وفرق بين مبدأ الخصوصية وما به الخصوصية
والصورة العلمية مميزة للشي بمعنى ما به التميز لا بمعنى مبدأ التميز لان مبدأ التميز والتشخص
ليس الا موجده وخالقه ولو كان لما ذكره في المعلول الاول وجه صحيح لامكن اجراؤه
مثله في جميع الموجودات بان يقال ذاته تعالى مع العقل الاول علم تفصيلي بالعقل الثاني
لما ذكره بعينه وهو تعالى معهما علم تفصيلي بالعقل الثالث وهكذا الى جميع الموجودات
وقد توهم جماعة من الطلبة مما ذكره المحشي في المعلول الاول بعينه ان ذاته تعالى
بذاته علم تفصيلي بجميع الموجودات لكونه تعالى بذاته مقتضيا لكل موجود من الموجودات
الكلية والجزئية ولخصوصية مميزة فكان نسبة ذاته تعالى الى كل موجود نسبة الصورة

العقلية

العقلية الى الله وزعموا ان هذا معنى كون العلم الذي هو من جملة صفاته تعالى عين ذاته
وكان في كلام المحقق الخضري المنقول آنفا اشارة الى هذا وانت خبير بما ذكرنا في
المعلول الاول بان ليس الى شيء من ذلك **قوله** بان صاحب الشفاء استشهاد
لكل الامرين اما الاول فلان معنى المعقول اذا هو ان يوجد الموجود الى اخره كالصريح
في عدم تحقق النفس العاقلة اياه لم يكن اختصاصه بمميزه مطابقة للموجود الى اخره بل
بمحض اقتضاء النفس العاقلة اياه وكان النفس اقتضته بخصوصه علما تفصيليا به
سابقا عليه وهكذا الحال في المعلول الاول بالنسبة الى الواجب تعالى واما الثاني فلانه شبه
الكل الذي اذا كانت كنسبة البناء الى الصورة البنائية فكما ان الصورة البنائية
علم تفصيلي بالبناء وعلم اجمالي بجميع جزئيات ما في البناء كذلك ذاته تعالى علم تفصيلي
بالمعلول الاول وعلم اجمالي بجميع جزئيات ما في البناء كذلك ذاته تعالى علم تفصيلي
بالمعلول الاول وعلم اجمالي بجميع ما ارتسم صورته فيه من خفايا الموجودات
لكن هذا ليس مراد الشيخ بل مراده ان علمه تعالى بالاشياء بالعلم الصوري المفضي
سبب لوجود الاشياء المعنى ان علمه تعالى فعلي بمعنى انه يتعقل اولا نظام الخير في الاشياء
فيوجدها على طبقه في الخارج يدل على ذلك ما قاله متصلا بالقول المذكور تعليلا له
من قوله فانه يعقل ذاته وما يوجبه ذاته ويعلم من ذاته كيفية كون الخير في الكل
فيتبع صورته المعقولة صورة الموجودات على النظام المعقول عنده واما ايراد المحشي
استشهادا للعلم الاجمالي بهذا الكلام الذي نقله عن الشيخ وكان قبل ذلك الكلام
متصلا به وهو قوله فهو كذلك يعقل الاشياء دفعة واحدة من غير ان يتكثر بها
في جوهره او يتصور في حقيقة ذاته بصورها بل يفيض عنه صورها معقوله
وهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصور الفائضة عن عقليته لانه يعقل ذاته وانها
مبدأ كل شيء فيعقل من ذاته كل شيء انتهى الاستشهاد لان قوله وهو اولى بان يكون
عقلا من تلك الصور الفائضة صريح في كون ذاته تعالى علما اجماليا بالكل كما لا يخفى

فتأمل قوله فان العالم المطلق قد أتى بالحاضر لو لزم حالة مطوية في حال البقاء الكثير
من البطر في هذه استنباط لتلك فتدبر قوله وبذلك التحقيق هو ان العلم الذي هو
ذاته تعالى تفصيلي للخفية التي الصادر الاول انت قد عرفت فساده بل ...
ان الحق عنده للمص ليس العلم منشأ الصحة الصدور بل منشأه ليس الا الوحدة واقتضاء
لخصوصية المعلول الاول انما هو لخصوصية ذاته تعالى والثاني بواسطة الاول وهكذا
على الترتيب واعتبار العلم الاجمالي ليس لتصحيح الصدور بل لبيان ان كمال الفاعل
انما هو بذاته هذا ظاهر فبالنسبة الى المقام ان العلم الكلي لا يكفي في سابقه
فتأمل قوله وانه ظاهر وذلك لان ما حرر جوابه هو ان العلم المصدري ... المقصود
هو العلم الحقيقي فلا منافاة قوله سواء كانت مادية او غير مادية اقول هذا التعميم
ليس بصواب لان مناط اجراء الدليل هو كون الشيء موضوعا للتغير والجزئيات
الغير المادية والصور المعقولة من حيث هي معقولة وكذا الكليات ليست موضوعة
للتغير بلا شبهة وذلك ظاهر قوله فالدليل المذكور لا يمنع العلم بالمتغيرات أقول
بنا هذا الدليل انما هو على توهم وقوع التجدد في اجزاء الزمان بالنسبة اليه تعالى
المذكور فيه المتغير
ليقه كما هو بالنسبة الينا على ما زعمه الجمهور وتحقيقه لا شك في ان زيدا اذا كان
في الدار في وقت معين فانا نحكم في ذلك الوقت بان زيدا في الدار الآن
فاذا انقضى ذلك الوقت وخرج زيد عن الدار والحالة تجدد علينا وقت آخر
فانا نحكم في ذلك الوقت الآخر بان زيدا ليس في الدار الآن ولو حكمنا بانه
في الدار الآن لكان ذلك جهلا فقد زال عنا الحكم الاول اعني زيد في الدار الآن
وحصل الحكم الثاني اعني ليس فيها الآن وتغاير الآنين لا يمنع زوال الحكم
الاول لانا لما لم نحكم بالحكم الاول الا عند البتة لم يحصل لنا الجزم بان زيدا
كان في الدار الآن الذي انقضى لكن ذلك حكم آخر غير الحكم بانه في الدار الآن
والسبب في ذلك هو وقوعنا في الآن الاول ثم لبعد انقضائه وقوعنا في الآن الآخر
الاول

ثانيا

بلغ

للاولية مرادا به عما ذاته كما تقرر ... قوله هو الجاد ... المنكشف ...

... عن زواله

ثانيا لكونهما زمانيين فلو كان الواجب تعالى مسلما في ذلك الوقوع كما زعمه الجمهور
لكان ذلك التجدد زوال الحكم الاول في حقه تعالى ايضا لانا ولا نشك في ذلك ...
كونه عالما بان زيدا في الوقت السابق كان في الدار فان ذلك كما عرفت
حكم آخر غير الحكم الزائل فالتغير لازم البتة اما لو كان علمه تعالى بحصول الصور
لذاتها لمشاهدة الذوات ولم يكن له في الحكم في آن ... بان يكون الآن
ظرفا لحكمه فلا يلزم التغير بتغير المعلوم كما في علم المنجم بالخسوف الكلي المعين ...
حاصله ... على النجوم ... في ضبط الحركات ... فانه لا يتغير
بحسب تجدد ازمنة الحصول والمقارنة والبعد ... بانكشاف الذوات
وكان بريا عن الوقوع في الازمنة والآنات ... التغير ...
قوله ويقرر الدليل على وجه آخر وتقريره ... عين ذاته
المتغير بان لم يتغير العلم حال التغير ... لعدم مطابقته للواقع وان تغير
لزم التغير في ذاته ... قد عرفت ان معنى كونه عالما
عين ذاته هو ان الصفة التي يقتضيها العلم من العالم هي عين ذاته تعالى
ولا يلزم التغير في ذاته بتغير المعلوم وانما يلزم التغير ... العلم الى الصورة
المطابقة على ... ان العلم الذي هو عين ذاته تعالى هو العلم الاجمالي وهو
ليس بالصورة المطابقة كما عرفت قوله هو ان يكون ... عندنا في
لكون زيد في الدار في المثال المذكور وقوله في آن حضر عندنا جزئي لكون زيد
في الدار في ذلك المثال وقوله حضر عندنا ذلك الجزئي الاول اي بعد حضور الجزئي الثاني
لتجدده زمانه فهذا التقرير ايضا مبني على توهم التجدد في اجزاء الزمان بالنسبة اليه تعالى
الى حاصل هذا التقرير ايضا على التقرير الاول على ما قررنا قوله بل المناسب ...
بهذا المناسب ... الاستدلال على تقريرنا وعلى تقريره ايضا ... قوله لزم التغير
في علمنا لزم التغير في علمه على ان المراد بالعلم ... الحكم كما لا يخفى ... كما عرفت

اي عدم الوقوع

وليس الا ... المراد منه ... الحكم ... بالعلم بعد ...

ان غير الكم لازم بسبب وقوع الحكم الكسب الا نفسه وكون العلم حضوريا لا يمنع من ذلك
ولنفصل نقول ذلك الكلام شي هو الحيثية المنكشف بذاته علمه وهو كونه من حيث حضور
ذاته وذلك الزمان لا يجتمع مع الزمان الذي بعده بالنسبة اليه تعالى
لبعضها دون البعض وذلك الزمان يزول لا محالة وكذا الانكشاف بالنسبة اليها كالحضور
ولعدم زوال السواد بقي صورته ما دام [illegible] ام لا اذ الانكشاف الحضوري
امر وراء العلم الصوري كما ان المبصر اذا غاب عن نظرنا يزول عنا الحالة التي
سميتها الابصار ولا يكون ذلك بقاء صورته في خيالنا ولا شبهة
ان الانكشاف المذكور وكذا الابصار هما شان وجوديان يستلزم زوالهما
زوال حالة وجودية عن المنكشف لديه والمبصر [illegible] المراد بالتغير هنا
الا ذلك وهو ظاهر لضعيف ما ذكرنا ان جواب [illegible] المستدل [illegible]
وتغير الاضافات [illegible] تمام ان [illegible] على ظاهر [illegible] وعلى قوانين الاشعرية
كما قررنا ان [illegible] الجواب على التحقيق هو ان [illegible] والتغير ليس بالنسبة اليه تعالى
بل هو [illegible] المحقق [illegible] في الجواب بان [illegible] ان علمه تعالى
لما كان حضوريا غير زايد على الذات [illegible] في الازل [illegible] الزمان [illegible]
[illegible] يزول هذا العلم [illegible] عنها [illegible] الزمان [illegible]
[illegible] هذا العلم [illegible] عنها [illegible] زمان [illegible]
[illegible] وتغاير المعلوم بالذات [illegible] تغاير العلم الا [illegible]
والاضافة وهو غير مستحيل [illegible] تغاير الاضافات [illegible]
اقول القول ببقاء العلم [illegible] عنده [illegible] العلم الحضوري [illegible]
[illegible] في الداخل وصورته كونه حاضرا عنها [illegible] في ذاته تعالى عن ذلك وانما
في المدارك العالية على [illegible] بالعلم الصوري كما عرفت وكذا [illegible]
[illegible] الحوادث [illegible] بلا استمرار [illegible]

والماول

نعم ان [illegible] حضوريا

واما ما يردون هذين القولين على ما يكون القول ببقاء العلمين معا اصلا كما لا يخفى على ذي فطرة
وذلك المحقق قد انكر كلا القولين اما الاول كما صرح به في هذا الكلام واما الثاني
كما صرح به في [illegible] الكلام عند رده على المحقق الدواني في القول بحضور جميع
اجزاء الزمان [illegible] عنده [illegible] طور وراء طور العقل ووجوه البحث
فيه ظاهرة وما في حاشية الحاشية وفيه التزام قدم كل حادث فكيف يمكن القول
ببقاء العلمين معا هذا ثم اورد على المذهب الذي ذكره [illegible] ان هذا الجواب
يستدعي كون العلم زايدا على الذات اذ العلم [illegible] المعلوم على ما ذكره وهو زايد
على الذات مع ان مذهب المص ان العلم نفس الذات الا ان يقصد [illegible]
نفس المعلوم لا العلم الاجمالي فانه نفس الذات انتهى اقول اما كون [illegible] كون
العلم نفس المعلوم منافيا لما ذهب اليه المص من كونه نفس الذات فقد عرفت
حقيقته وعرفت ايضا ان المص باي حيثية قال بكون العلم نفس الذات وانه عبر معنى
كونه تعالى عالما اجماليا [illegible] واما ان المستدل ان يورد الدليل في العلم
الذي هو عين الذات [illegible] العلم الذي هو عين ذاته بمعنى الصفة التي
يقتضيها العلم [illegible] لا يتغير بتغير المعلوم كما عرفت وكذا على العلم
[illegible] العلم الاجمالي على [illegible] او خصوصيا [illegible] تغيره
بل [illegible] ما عرفته غير مرة [illegible] انه لا يجوز ان يكون بارة يتعقل عقلا زمانيا
انه معدوم وتارة انه موجود اقول هذا [illegible] كون علمه بالجزئيات
المتغيرة الزمانية زمانيا اذ [illegible] تارة وتارة [illegible]
علمه تعالى [illegible] الوقوع في الزمان كما حققنا [illegible] علمه [illegible] الوقت
[illegible] لا يجوز ان يعقل تارة وتارة [illegible] يعقل مرة [illegible] انه موجود
في ذلك الوقت ومعدوم قبل ذلك الوقت كما عرفت قوله ولا ولادة
من الصورتين [illegible] الثانية اقول لا منع في بقاء الصورتين معا [illegible]

* بكلام [illegible] يورد [illegible] في العلم الذي هو عين الذات

حقيقيا

علمه تعالى بالصورة على ما هو عليه كعلمنا بوجود الحادث في زمان وبعدمه في زمان آخر اذ لا تقابل بينهما لعدم اتحاد الزمان ولو كان علمه تعالى حصوليا للمعلوم وفرض كونه علمه زمانيا فلا يمكن بقاء الصورتين اي المعلومين لحصول الكل معا او الكل في الزمانين او لحصول كل جزء الزمان مع الجزء الى ما ن ولما اذ كان علمه تعالى حضوريا ومتعاليا عن الزمان فلا يغيب عنه ولعدم الصورتين اصلا على ما حققنا وتحصيل لهذا الكلام الشيخ الرئيس على مذهبنا وما يسد على مذهبه قوله وان ادركت بامر مقارنة للمادة الى قوله بالة متجزية اقول قد بينا لك ان مقارنة المادة وعوارضها انما يمنع التعقل اذ لا يحصل صورة الشيء في العاقل ولما ادرك بحصول ذاته كما في حضور المعلول عند العلة فلا يمنع اصلا فالجزئيات المادية لما لم يمكن ادركها لنا الا بحصول صورها فينا ولم يمكن حصولها في انفسنا المجردة بل يجب ان يكون في قوانا المادية المتجزية فلذلك لم ندركها بالتعقل بل احساسا وتخيلا ولكونها حاضرة بذواتها عند جاعلها الحق تعالى لكونها معلولات له تعالى فلا حاجة في ادراكه لها الى حصول صورها فيه تعالى عن ذلك فيكون ادراكه تعالى لها تعقليا ولا حاجة هناك الى متجزية فالجزئيات المادية بامر جزئية ومادية ومتخصصة وممتنعة الفرض مع كونها معلولة له تعالى عن النقص وحاجة الى آلة متجزية فظهر ان هذا الدليل انما يتم على عدم علمه بالجزئيات المتغيرة على تقدير كون علمه تعالى حصوليا وكذا على تقدير كونه حضوريا وكونه زمانيا ليتم كلامه ولما على تقدير كونه حضوريا وبريا عن الوقوع في الزمان كما هو الحق فلا ينفيه اصلا قوله كذلك اثبات كثير من التعقلات او ادرجت مع التعقل بما بيناه لك علمت ان اثبات شيء من التعقلات ليس نقصا له تعالى بل عدمه نقص البتة قوله بل واجب الوجود انما يعقل كل شيء

اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الكلية والجزئية على ما ذكرنا يتحقق في فرده فلا فرع تحققه تغير الكلي و

الحا

الكلي والجزئي اي ان كلا منهما انما هو صورة كلية يحتمل عند العقل الكثرة الا ان في الاول كما انه يحتمل الكثرة عند العقل يصدق على الكثرة في الخارج وفي الثاني يحتمل الكثرة عند العقل ولا يصدق على الكثرة في الواقع بل هذا محتمل للكثرة عند العقل منحصر في الخارج في فرد فلا يوجب علمه تعالى تغيرا لجزئي في نفس الامر وحاصله انه يعلم زيدا مثلا بعنوان كونه مهية انسانية مخصوصة بجميع عوارض كل واحد من تلك العوارض معلومة بمهية كلية والصورة المعقولة مجموع تلك العوارض وان كانت كلية الا انها منحصرة في نفس الامر في شخص هو زيد بعينه لان ضم الكلي الى الكلي وان لم يفد التخصيص لكن قد يفيد الانحصار في شخص وكذا يعلم عمروا بعنوان كونه مهية انسانية مخصوصة بمجموع عوارض لغيره كل منها كلي والمجموع من حيث هو مجموع ايضا كلي الا انه منحصر في الواقع في شخص وهذا المجموع وان امكن كونه مشتركا لا يمكن المجموع مع كثير من العوارض الا ان هذا المجموع من حيث هو مجموع غير ذلك المجموع من حيث هو مجموع وعلى هذا القياس كل جزئي من جزئيات الجواهر والاعراض وعلى ذلك اشار بقوله ومع ذلك اي مع كون علمه بالجزئي على نحو كلي اي كسب احكام فرض العقل لا يعزب عنه شيء شخصي اي بحسب نفس الامر والواقع والحق ان هذا النحو من العلم بالجزئيات امر ممكن بحيث لا يعزب عنه تعالى جزء من الجزئيات ومثقال ذرة في الارض ولا في السموات والارض فهذه من عجائب الحكمة كما ذهب اليه الجمهور منهم الا انه لكونه علما صوريا حصوليا لا انكشافيا حضوريا ففيه نقص عظيم بحسب الكيفية كما ذكرنا سابقا قوله يعلم من كلامه المذكور ان الموجودات الجائية الفاسدة اقول الظاهر من مذهب الفلاسفة ان ليس الصور في ذاته تعالى الموجودات مطلقا سواء الكائنات الفاسدات والمبدعات الباقيات بل موجودات عقلية معلومة له تعالى الا بالوضع والمعلوم منها انما هو صورها الحاصلة في ذاته تعالى قوله هذا الكتاب كالصريح انما يلزم كونه كون لوازمه وترتب غير الكيفيات عنه تعالى في نفس الامر قد علمت انه انما يلزم ذلك فيما هو

ثم مفصل لا واحد

من ضروريات الدين الذي هو من الحاجة كونه تعالى عالما بجميع الكليات والجزئيات واما خصوص
كيفيته ونحوه اي العلم فلم يشتبه علينا عدم كونه من ضروريات الدين فاطلاق النزاع
النزاع في كون العلم حضوريا او حصوليا نزاع في كيفية العلم لا في اصل العلم وقوله
ولنعم ما قال المحقق كونه صريحا في انه انما كفرهم في ذلك لاجل هذا النفي لا لاجل المحشر
عزوب شيء عن علمه تعالى كيف هو لعل قدرا او اشد عذاب
في المطلب الحكمي فلم يخف عليه عدم لزوم ذلك في كلامهم واما الغزالي ونحوه
فلما توهموا من ظاهر كلامهم لنفي تعلق علمه بالجزئيات على نحو الكلي او انه تعالى يعلم الجزئيات
من حيث هي متغيرة فانهم قائلون بكونه تعالى عالما بالطبايع الكليات ومنعوها بها
الكلية لا الجزئية من حيث انها جزئيات حكموا بكفرهم لا وذلك افتراء عليهم ونهم
من كلامهم واما من لم يتوهم ذلك من كلامهم فلا يقول بتكفيرهم لمجرد انكار نحو من
انحاء العلم وكيفية من كيفياته وان صح تخطيتهم قوله فان واجب الوجود
تعالى مبدأ لكل وجود الخ قوله باعتبار الوجود العيني انت خبير بان الوجود
المنسوب اليه تعالى لكل وجود وبعدم عزوب شيء عنه لا يستلزمان خصوص العلم
الحضوري ولا ينافيان نفي هذا النحو الخاص من العلم بل انما يستلزمان علما
مطلقا ولا ينافيان نفي العلم راسا وانى ذلك من نفي الحضور باعتبار الوجود
العيني كما صرح به فهذا التعجب في غير محله قوله ومن اصغر من ذلك ولا اكبر
الا في كتاب مبين لما انه لا الحضور باعتبار الوجود العلمي فيكون الكتاب المبين
عبارة عن ذوات المبادي العالية باعتبار انتقاشها بصور الموجودات او ان
على كيفيتها لم يكن الكتاب المبين عبارة عن نوع الوجود باعتبار حضوره مع ما فيه دفعة واحدة
ومرة غير مستمرة عنده تعالى ويعبر عنه باللوح المحفوظ ايضا وفي الكنز علم الذي
يرسم به تلك النقوش في ذلك الكتاب واللوح العقل الاول بل ارادته تعالى
المتعلقة بافاضة الموجودات الجزئيات على الدوام ويمكن تفسير اللوح المحفوظ عبارة

على كون الكتاب المبين عبارة عن طومار الزمان وصفحة المادة الكلية باعتبار
انتقاشها بصور ما في الكون تدريجا كل في وقته وقد يكون العلم باعتبار اللوح المحفوظ
ما ذكرنا وباعتبار الكتاب المبين مجموع العقول واما القضاء والقدر فالاول
عبارة عن الكتاب المبين بالمعنى الاول اعني اللوح المحفوظ والثاني عبارة عن الكتاب المبين
بالمعنى الثاني فان القضاء لا يقبل التغير والقدر يقبله قوله والتغير في حضورها انما هو
تغير في النسبة والاضافة اقول قد عرفت مما حققنا لك ان التغير في حضورها
انما هو فيما بينها وبعضها بالنسبة الى بعض لا بالنسبة اليه تعالى فانها جميعا حاضرة
عنده تعالى دفعة واحدة ولو كان ذلك التغير في الحضور بالنسبة اليه تعالى لزم التغير
فيه البتة تعالى عن ذلك ولا اقل من ان يكون في مرتبة من ذلك قوله بواسطة ام حصر
بنفسها وهو المستفاد بالتشخص اعلم ان المحققين على ان التشخص كالوجود امر اعتباري
غير زائد في الخارج على الماهية المتشخصة بجعل الجاعل كما يجعل الماهية في الخارج بحيث
يصير مبدأ للآثار ومصدرا للاحكام فينتزع منها العقل باعتبار تلك الحيثية
مفهوم الوجود بدون ان يكون لذلك الانتزاع منشأ في الخارج سوى ذلك الجعل وكذلك
يجعلها في الخارج بحيث يمتنع اشتراكها بين كثيرين فيه وينتزع منها العقل باعتبار
هذه الحيثية التشخص من دون ان يكون لذلك الانتزاع منشأ في الخارج سوى ذلك الجعل
ولهذا ذهب بعضهم الى ان الوجود والتشخص امر واحد بالذات متغاير بالمفهوم والاعتبار
فان التشخص ليس الا نحو كون الماهية مرتبطة بجاعلها الحق المتشخص بذاته ارتباطا خاصا
كما ان الوجود ليس الا كونها مرتبطة بجاعلها الموجود بنفس ذاته كذلك واما العوارض المكتنفة
بالتشخص فليست الا امارات للتشخص واما الى دقة في المادة فليست الا معدة للماهية
لقبول الارتباطات الخاصة بجاعلها الحق فالتشخص ليس الا الماهية المجعولة المرتبطة بجاعلها
على وجه خاص فالعقل اذا اعتبر الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن ذلك الارتباط الخاص
يجوز اشتراكها بين كثيرين بان يكون لها في الخارج انحاء ارتباطات بجاعلها فرضا من هذه الحيثية

يكون كلية وهو مدرك بهذين الشرطين واذا اعتبر ما في الخارج مرتبطا بالجاعل بالارتباط الخاص
لا يكون ذلك الاشتراك فهي من هذه الحيثية تكون جزئيا حقيقيا ومتخصصا فمناط الجزئية والكلية
هو ذلك الارتباط الخاص وعدمه فكل ماهية وان فرض حصولها في الخارج ومرتبطة بالجاعل بل والوجود فيه
ليست الا جزئيا ممتنعا فرض الاشتراك بين كثيرين سواء ادركت اولا ولكنها كلية
الا اذا ادركت واعتبرت من حيث هي وذهبت جماعة الى ان التشخص امر موجود في الخارج
زائد على الماهية ينضم اليها به تصير جزئيا وتشخصا ونسبته الى الماهية نسبة الفصل الى الجنس
وذلك الامر لا ماهية له كلية ليحتاج الى تشخص اخر والسر انه ليس الا التشخصات ليس الا مفهوم
عرضي وقد انكر جماعة في الوجود لتشخصه اذ المعدوم انتقل الى جماعة من المتأخرين
كالمحقق الدواني وسيد المدققين بحر في طبقتهما وزعموا ان تشنيع المتأخرين
على الحكماء في نفيهم علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الجزئي واثباتهم علمه تعالى بها على الوجه الكلي
الكلي مبني على زعم اولئك الجماعة القائلين بزيادة التشخص على الماهية في الخارج قال المحقق
الدواني فيما علقه على حواشيه العقلية في مبحث التشخص بعد تقرير مذهب نفاة التشخص
بهذه العبارة ثم ان ذلك الامر يعني الامر الذي تكون به متخصصا في الخارج يكون ادراكا لا للحكماء
فيتم ان يحصل العلم بها بالمبادي العالية وهذا هو منشأ التشنيع على الحكماء بانهم
ينفون علم الواجب بالجزئيات وانهم لا يعتقدون احاطة علمه تعالى بجميع المعلومات تعالى عن ذلك
ثم قال بعد ما حقق ان ليس في الممكنات تخصص لا يكون زائدا حقيقة ونحقق ان انحصرت في فرد او
منتشرة في افراد بهذه العبارة ثم تلك الحقائق اذا ادركت بالحواس كان حصولها
الادراكية جزئية واذا ادركت بالعقل كان حصولها كلية فالاختلاف بالكلية والجزئية
لاختلاف نحو الادراك لا لاختلاف المدرك وعلم الواجب يتعلق بجميعها على نحو
التعقل فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء في فصل كلام الحكماء من التحصيل
والاحساس عنه تعالى واثبات ادراك جميع الموجودات له على نحو التعقل الصرف المقدس
ثم شواهد المقصود اشهر وقال سيد المدققين في حواشيه على هذا الكتاب في ذلك المبحث بهذه العبارة

ليس التشخص الجوهر

ليس التشخص الجوهر حينئذ الا الماهية النوعية المقترنة بالكم والكيف والوضع وغيرها من
المقولات التسع العرضية ولا يحصل منه امر زائد على الماهية النوعية ولا كذلك اذا اعتبرت
بما هو نفع النوع في الجواب فان ادرك التشخص المذكور بالحس كان تصوره مانعا
من فرض الشركة وان ادرك لا بالحس كان تصوره غير مانع من فرضها وان كان المدرك
واحدا في الصورتين حتى اذا علمت بملاحظتك ما علمته بالحس في وقت ما قطرة
ما مستقرة بالمقدار الكذائي في الاين الفلاني لا لغير ذلك حين يدرك المخاطب
قطرة ما متصفة بجميع الصفات التي ادركت القطرة متصفة بها في الحس فتصورك
للقطرة المذكورة يمنع الشركة وتصور مخاطبك لا يمنع عنها مع ان المتصور واحد
فظهر منشأ المنع المذكور هو الادراك الحسي لا امر في المتصور يجعله بحيث يصير
جزئيا وكيف لا وتصور الشبح البعيد اذا كان بالحس كان مانعا من فرض الشركة
فيه وان كان تشخصاته بل ماهيته ليست مجهولة ثم واذا عرفت ان تصور مفهوم واحد
قد يكون مانعا من فرض الشركة فيه وقد لا يكون مانعا من فرضها يجب ان يحمل الادراك فاعلم
ان ما ذهب اليه الحكماء ان علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الكلي انما هو ان علمه تعالى بالجزئيات
على النحو الثاني والمقصود من ذلك ليس تخريج علمه تعالى عن نوع الجزئيات كما توهم بعض الناس
وشنع على الحكماء بذلك بل جميع الموجودات جزئيا كان او كليا معلوم له تعالى بحسب الوجود
غاية الامر ان علمه بالجزئيات لا يمنع عن فرض الشركة فيه كما لا يمنع علم المخاطب في المثال
المضروب عنه ولا محذور في ذلك انتهى كلام هذا المدقق اقول قد عرفت ان التشخص
انما هو بنحو الارتباط بالجاعل فمناط الجزئية التي هي من عوارض المفهوم انما هو بادراك
ذلك النحو من الارتباط الواقعي اعني ادراك المرتبط بهذا النحو الخاص من الارتباط
ومناط الكلية التي هي ايضا من عوارض المفهوم انما هو بالادراك لا بهذا النحو فاذا
الموجود في الخارج بحسب الخارج هو ذاتها التي رتبة كلها الخاص فان ادركت
بالعلم الحضوري او بالصورة الحاكية بنحو الارتباط الذي رتبة كان الصورة جزئية

كانت جزئيات وان ادركت بالصور النوعية كلية بحوالارتباط كان كلية بصورة حاكية عن نفس الهيئة بالجزئية وقوعها وارتباطها بالجزئي بل كانت كليات فمناط الجزئية هو ادراك نحو الارتباط سواء كان بالحس او بغيره ومناط الكلية ادراك غير ذلك النحو من الارتباط فالاولى ان يجعل مناط التشنيع على الحكماء في نفي العلم بالجزئيات قولهم بالعلم الحصولي وتوهم امتناع كون الصورة العقلية حاكية عن نحو الوقوع الخارجي على راي نوابا الجاعة وعلى تقدير البناء اعلى وجه تخصيص نفي علم الواجب المبادي العالية بالجزئيات المادية كما صرح به المحقق الدواني وهذا الالام لكون مبنية لا تعقل سوى الكل ماديا او مجردا واما على ما ذكرنا فالنفي مختص بالماديات اذ توهم امتناع حكاية الصورة العقلية عن نحو الوقوع الخارجي انما هو في الماديات لا في المجردات والمثال الذي اورده سيد المدققين التحقيق فيه ان علمك بها انما يكون جزئيا لادراك نحو وقوعه في الخارج بسبب الاحساس لا لخصوصية الاحساس بل لو امكن الاطلاع الحضوري بها بدون الاحساس لادركتها جزئية فلو امكن اطلاعك على طبق ذلك النحو من الوقوع لكان ادراكه ايضا جزئيا ويشكل بالشبح البعيد [illegible] ايضا باطل اذ قد عرفت ان العلم الذي هو مانع عن فرض الاشتراك انما هو العلم بنحو وقوع الشي في الخارج لا بالهيئة وسائر صفاته مطلقا فحيث حصل لنا العلم بوجه وقوع الشي في الخارج فجهلنا بهيئته وصفاته لا يقدح في كونه مانعا عن الاشتراك فليتامل حق التامل **قوله** وههنا تلك احتمالات الاحتمال الاول هو ان يكون العلمان كلاهما حضوريين والثاني هو ان يكون كلاهما حصوليين والثالث ان يكون احدهما حضوريا والاخر حصوليا **قوله** مع ما فيه بحث ان كل واحد منهما بصورة مطابقة فكيف يكون احدهما كلية والاخرى جزئية وفيه ان هذا الكلام على تقدير تسليم كون الكلية والجزئية بحسب نحو الادراك وعلى هذا التقدير لا وجه لهذا الكلام وليفهم كون كلا من الصورتين مطابقة لا ينافي كون احدهما كلية والاخرى جزئية لجواز كون شي واحد جزئيا وكليا باعتبارين

لادخل

قوله لا دخل له في تصحيح التاويل المذكور نعم اذا كان كل من العلمين حصوليا يلزم لا محالة نفي الحضور والانكشاف عنه وقد عرفت ان بذلك يتعلق بكفر ما سمي فيجوز كون كل واحد من الصورتين جزئية والاخرى كلية على تقدير التسليم لا يصح كلامه من حيث هو متعلق التكفير **قوله** وهو ان في بادي النظر احدهما ان يكون كونه معلوما بالذات مناط الجزئية وكونه معلوما بالعرض مناط الكلية وثانيهما ان يكون العكس من ذلك **قوله** وان كان بتاني النظر بالتاء المثناة الفوقانية وتشديد النون ويمكن ان يقرا بالباء المنقوطة وحذف النون خلاف الاول **قوله** يظهر بطلان احد الشقين وهو القسم الثاني لما ذكرنا اذ كون ذات الشي معلوما بالعلم الحضوري لا يمكن ان يكون مناط الكلية لان ذوات الاشياء الجزئيات حقائق والحقائق ليست الا هويات وماهيات الحاصلة في الاذهان **قوله** وصار القسم الثاني وهو الاول مما ذكرنا في حكم الاحتمال الثاني في البطلان لانه اذا كان مناط الكلية هو كون الشي معلوما بالعلم الحصولي وكان علمه تعالى على الوجه الكلي نفي عنه تعالى الحضور والانكشاف الذي به يتعلق بكفر ما سمي فيكون هذا القسم مثل الاحتمال الثاني في البطلان انما هو لاجل عدم مدخليته في تصحيح التاويل المذكور فالمراد بالبطلان هو هذا فوضح الامر لا بتقوله مع ما فيه ايضا فتدبر **قوله** لزم ان لا يعزب عنه شي باعتبار الحضور العيني اذ لا يكون تفاوت بين الوجود العيني والمدرك الذهني الا في نحو الادراك على ما هو زعم المتاولين فلا يلزم خروجه عنه اصلا **قوله** وليفهم ان بما قولهم ان انكشاف العلم الا ان اريد بالانكشاف العلم الحضوري فيهم لا تقول بخصوص ذلك العلم وان اريد الاعم فلا مماشاة فتدبر **قوله** ليس الا في العلم الذي هو مع الاتحاد هذا الكلام منه ايضا صريح في ان المنسوب اليهم نفي العلم ليس الا الحضوري العيني وهو كنه العلم دون كون شي من الاشياء معلوما له تعالى بالذات وقد عرفت انه يصح متعلقا للتكفير وليفهم رد على قوله او هو الحضور والانكشاف الزمانية التي انما تتحقق قبل الكل وقد تحقق بعد الايجاد ولا يكون الحضور له وان تحقق عنده حاله وجوديه

حقيقة فقد تحقق ذلك بان الله تعالى امر وجودي لكان قد [illegible] حالة منتظرة هو محال
وقد عرفت ان ذلك ليس تغيرا اى الاضافات والى اصل له المتجدد لما هو كان علما فقد تجدد له ما
علم وهو محال قوله وان لم يكن علمه لم يلزم من نفيه تغير علمه [illegible] فلا يلزم التكثير قوله فيكون الشيء المحض وانه
متحققا في الاشخاص المادية بعينه الامر المحصل الذي [illegible] الماهية التي محض وهو [illegible] المحض
و [illegible] يلزم من تغيره تغير متعلق من العلم [illegible] العلم بالجزئيات على ذلك قوله على اعتقاد
اى على اعتقاد الفلاسفة وهو امتناع تعلق العقل بما لا ماهية له كلية قوله وصح القول بانهم
نسبوا الله [illegible] فيما سبق تعلق الكفر بهم قد عرفت ما فيه غير مره وكذا في قوله فلم يكن [illegible] عند
التامل في كلامهم انهم لم يثبتوه وبه ذلك تعلق كفرهم وكذا في قوله وهذا هو الذي نعاه
العلماء عنه لكونه مستترا بالتغير وبه يتعلق به تكفيرهم وذلك لما عرفت ان مبنى هذه
الاقاويل ليس نفيا لعلمه له حقيقة قوله ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع
اى الان بان يكون الان طرفا للحكم لا للمحكوم [illegible] الاول [illegible] تغيرا
في الحاكم دون [illegible] قوله وهذا القول [illegible] ليس [illegible] الكون [illegible] المتغير
الوقوع في الان على ان يكون طرفا للمحكوم به وليس كذلك [illegible] التغير
[illegible] التغير وظاهر انه لا يلزم التغير [illegible] التقدير [illegible] على تقدير
تعلق الظرف [illegible] عدم الاحاطة [illegible] في الان بل
عدم كون العلم [illegible] زمانيا [illegible] ان المطلوب دقيق يحتاج
الى لطف قريحة [illegible] قوله [illegible] وقوع ذلك الكسوف
الجزئي او لم يكن عند العاقل الاول [illegible] بانه وقع او لم يقع وليس [illegible] كلامه في هذا البحث
ذكر العاقل الاول اصلا فلننقل كلامه ليتبين [illegible] الاشارات في فصل عقده
ليبين فيه امكان كون [illegible] الكتاب الحكيم
قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث تجب باسبابها منسوبة الى مبدء نوعه في شخصه تتخصص
كالكسوف الجزئي فانه قد يعقل وقوعه بسبب توافي اسبابه الجزئية واحاطة العقل بها
وتعقلها كما تعقل الكليات وفي بعض النسخ [illegible] وذلك غير الادراك الجزئي الزماني

لما الذي

لما الذي يحكم انه وقع الان او قبله او يقع بعده بل مثل ان العقل ان الكسوف [illegible]
يعرض عند حصول القمر وهو جزئي ما وقت كذا او هو جزئي ما في [illegible] كذا ثم ربما
وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع وان كان
متعقلا له على النحو الاول لان هذا ادراك جزئي يحدث مع حدوث المدرك ويزول
مع زواله وذلك الاول لم يزل ثابتا ابد الدهر كله وان كان عالما [illegible] العاقل
لا ان يأتي كون القمر في موضع كذا او ليس كونه في موضع كذا الكسوف معين في
وقت معين من زمان اول الحاضر وتعقله ذلك امر ثابت قبل كون الكسوف
ومعه وبعده ثم قال بعد فصل آخر مذهب بان الواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه
بالجزئيات علما زمانيا الى قوله ما نقله المحشي [illegible] حكم في الفصل السابق بان العاقل
الجزئي على النحو الكلي ربما وقع الجزئي ولم يكن عنده احاطة بانه وقع او لم يقع وحكم في الفصل
الذي بعده ان علم الواجب بالجزئيات يجب ان لا يكون على الوجه الجزئي المتغير بل يجب
ان يكون على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر وهو على الوجه الكلي الغير المتغير فيحصل
من مجموع هذين الحكمين انه يجوز ان يقع جزئي ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع
او لم يقع قوله ورد عليه بما ورد على تقرير السؤال الاول لعل المراد به انه لا يتوجه
تكفيرهم لكونه كذلك كما ورد على تقرير السؤال الاول نظرا الى ان السؤال الاول
كان [illegible] اثبات ادراكها باعتبار الخصوصية الغير وما ورد عليه هو انهم لم يثبتوا
ذلك لا انه بذلك يتوجه تكفيرهم ويمكن توجيهه بان [illegible]
على انهم لم يثبتوا [illegible] حاصل ما ذكره على تقرير السؤال الاول انهم لم يثبتوا ادراك [illegible]
[illegible] وهو يدل على انهم لم يثبتوا ذلك وهذا اى القول بعدم ثبوت ذلك
كفر صريح يقتضي التكفير على عدم الاثبات الذي هو ما ورد على السؤال الاول فحيث ما يتوقع
على ما يرد على السؤال الاول هو ما يرد على السؤال الاول [illegible] فتامل قوله وعندكم ان العلم
[illegible] العلم [illegible] لما حاصل هذا الايراد هو التدافع بين كلاميهم [illegible] العلم

بالعلم مستلزما للعلم بالمعلول وثانيهما نفي علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الذي ادعى كونه كمالا
علمه لها باعتراف من ذلك المعترض في نحو الاسباب المعين فيه قول الشيخ المنقول عنه فوله
فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا الخ واعلم ان هذه المسألة
شبيهة بمسألة الفقهاء اي تخصيص النصوص للاحكام العامة باحكام تعارضها في الظاهر
وذلك لان الحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول الحكم حكم كلي والحكم الحكم
بما حاط الواجب بالجمل وان كان كليا دعا اخر الجزئي المتغير من جملة معلولاته او جب
ذلك الحكم ان يكون عالما به للحالة فالقول بانه لا يجوز ان يكون عالما به لامتناع كون
الواجب موضوعا للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلي بحكم اخر عارضه في نفس الصور وهذا
دأب الفقهاء اذ هو كالحكم بجواز ان يتبع مثال ذلك في المباحث المعقولة لامتناع
تعارض الاحكام فيها ثم قال بالصواب ان توضح بيان هذا المطلق ماخذ اخر
وهو ان يقال العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس وادراك الجزئيات
المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بآلات جسمانية كالحواس وما يجري مجراها
والمدرك بكلا الادراك يكون موضوعا للتغير لا محالة واما ادراكها على الوجه الكلي فلا
لا يدرك الا بالعقل والمدرك بهذا الادراك يمكن ان لا يكون موضوعا للتغير فاذن
الواجب الاول وكل ما لا يكون موضوعا للتغير بكل ما هو عاقل يمتنع ان يدرك الجزئية
ما هو عاقل على الوجه الاول ويجب ان يدركها على الوجه الثاني اقول لا يتعلق التعارض
بل بالوجه المتقدم القائل العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول دعي نفي علم الواجب
بالجزئيات علما زمانيا متغيرا فان العلم هناك مطلق وههنا مقيد على نظر لهذا
الكلام وجه ثم اقول ان ما ذكره قدس سره في الصواب ليس غير ما ذكر الشيخ فان المراد
من قول الشيخ علما زمانيا ما يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل ليس الا الاحساس الذي
ذكره قدس سره وجعله مناطا وماخذا اخر لدفع التدافع مقابل قوله ادراكها المدرك
متعلقا بزمان او مكان اعلم ان التعلق بالزمان يكون على وجوه احدها ان يكون محدودا وضاع
الفلك

اقول ومثله ... الحسية ... عما عنه ... نقود ... التحقيقات ...

الفلك الاعلى ... للزمان واتصافها بالنسبة لا لذاته كون الكائن حدوثه ووجوده
مربوطا بقطعة معينة من الزمان اولا ولهذا الوجه يكون جميع الاجسام و
الجسمانيات ما عدا الفلك الاعلى زمانية وثانيهما ان يكون التجدد الاسم للزمان
واتصافه في اوضاعه وبهذا المعنى يكون الفلك الاعلى فقط زمانيا وثالثها ان يكون
حدوثه ووجوده متعلقا بجزء معين من الزمان سواء كان كتجدد اوضاع الفلك الاعلى
بالقياس لا لذاته اولا وبهذا الوجه يكون جميع الحوادث مادية او مجردة زمانية
والتعلق بالمكان يكون بان يكون مستقلا اوضاع الامكنة وجهاتها واتصافها بالنسبة
لا لذاته بان يكون وجوده لا بد ان يقع في المكان ولا يتصور ان يكون وجوده و
حدوثه مربوطا بمكان من الامكنة الا بالعرض فان المكان من اللوازم المتأخرة عن وجود
الجسم بخلاف الزمان فانه علة مقدمة لوجود الحوادث فجميع الاجسام والجسمانيات
حادثة او قديمة تكون مكانية بالمعنيين بخلاف جسم كرة العالم الجسماني جميعها
المجموع فانه لا يتصور اختلاف جهات الامكنة واوضاعها بالنسبة
اليها فهو مكاني بالمعنى الثاني فقط وليس شيء من الحوادث حادثة او قديمة مكانيا شيئا
من المعنيين لو اخرجت ذلك فاعلم ان المدرك الزماني والمكاني انما يكون ادراكه
بالآلة الجسمانية لانه من حيث هو زماني ومكاني لا يمكن ان يكون الا جسما والجسم من حيث
هو جسم ليس من شأنه الادراك والا لكان كل جسم مدركا بل لا بد ان يكون له قوة
من شأنها الادراك فتكون تلك القوة لا محالة قائمة به او بجزء منه وهذه القوة هي المراد
بالآلة الجسمانية وانما كان يكون المدرك بالآلة الجسمانية لا يدرك الا ما هو حاضر في
زمانه او مكانه لان المدرك بالمكان ذا وضع ومكان وجهة وكون مدركه لا بد له ان يكون
كذلك والى ما بيناه من الجهات مختلفة في الامكنة والجهات بحسب القرب والبعد و
الادراك عبارة عن حضور المدرك عند المدرك فلا يمكن ان يحضر جسم من الاجسام في اي مكان
كان واي جهة وعلى اي وضع وفي اي زمان حاضر بجسم لم يكن كذلك بل لا بد هناك

للمجرد ... ان يكون ... وضع الفلك ... بالنسبة لا لذاته ... على البعد ... والمستقبل ...

في ... يتعلق ... الزمان ...

... وجه ... المكان

من هنا نسبة خاصة وقرب مخصوص ووضع معين لتحقق الحضور الذي به تحقق
الادراك وذلك ظاهر ولعل المدرك لادراكه زمانيا ولا مكانيا بل متعاليا عن الزمان
والمكان لكون الكل الا تفاع عن الامكنة والجهات والازمنة الواقعة في النهايات
والجهات كانت نسبته تعالى بل لكونه كانا حاضرا بها او نسبة بعضها البعض منها مقصور
منها قرب بالنسبة اليه او بعد لحل منها حاضر عنده غير غائب عنه بوجه من الوجوه ولذلك
كان مثلا كلها دفعة واحدة ودهر غير مستمرة بلا تقديم وتاخير ولكن قرب بعضها البعض و
بعده عنه وكذا التقدم عليه و[illegible] ليفيد كلا لحجة البتة ما حفظ بذلك

قوله ما نحكم نحن بالكل عالما بان اي حادث لوجد شيء اي زمان من الازمنة
ان لا يكون لهذا الكلام من المحقق صريح في ان هذا العلم ثابت له دائما سواء كان قبل
الحادث او بعده وليس من العلم بالصورة وان فالكلام ليفيد ما يلوح به مجيب
لو يكن بل تكشف ذوات الموجودات عنده تم دفعة واحدة بلا قبلية وبعدية اذ لا تدريج
ولا قبلية ولا بعدية لعالما بالنسبة اليه تعالى وانما هي لها بالنسبة فيما بينها كما مر مرة فهذا الكلام
ما حرره المحقق من ان مذهبه المشهور هو انه تعالى انما يعلم الحوادث قبل الايجاد لحصول صورها
في المبادي العالية وبعده بانكشاف ذواتها فان قلت فقد ذكر المحقق في شرح الرسالة
بعد الكلام الذي نقله المحشي بهذه العبارة فان كل ما يمضي او يحضر او يستقبل
او يوصف بهذه الصفات على اي وجه كان مثبت في خزانة علمه بجزئيته بالكتاب المبين
وهذا الكلام منه بين [illegible] لمذهبه ان علمه بجميع الموجودات انما هو بالصورة الحاصلة
في الجوهر العقلي كما هو مختار [illegible] ما [illegible] ينطبق المحقق الذي ذكرت
عليها مذهبه قلت قد [illegible] لك تضعيف ما مر ان المحقق لكون علمه
بانكشاف ذوات الموجودات على النحو الواقع عنده [illegible] كشف
كشف ومع [illegible] الحكما في [illegible] عليهم في ذلك [illegible] مبالغة
في ان نسبة جميع الازمنة [illegible] سبحانه [illegible] خالق [illegible]

لقوله

ورأيت [illegible]

لقوله بالعلم الصوري الحصولي وتعليم العلم الانكشافي الحضوري وهذه هي المخالفة
ورأيت المخالفة عن الارتسام هي ذاته تعالى كما مر والا فهو لا ينفك علمه تعالى بالجزئيات اصلا
ورائيتكاه علمت ذلك مرارا فاما تاويل هذا القول منه فبعيد [illegible] المحشي وامثاله
فنوانه اشارة الى العلم قبل الايجاد كم على هذا [illegible] اثباتا لكون نسبة الزمانيات
اليه تعالى نسبة [illegible] بل [illegible] كونه تعالى عالما بالكل قبل الايجاد بالصور [illegible] بالحضور
اذ [illegible] بالنسبة اليه تعالى واما عندي فاحمل الجوهر العقلي الذي
هو الكتاب المبين به عبارة [illegible] الكبير الذي هو العالم الاكبر بجميع [illegible]
[illegible] مجموع العالم الاكبر من حيث المجموع كما صرح به المحققون فحص اول صادر
عن الله تعالى بالابداع وهو هذه الحيثية جوهر وهو ظاهر [illegible] اذ خلق ابدا [illegible]
وهذه ويشتمل على اعيان جميع الموجودات وصورها فهو كتاب مشتمل على جميع ما صدر
عن الباري تعالى بواسطة وبدونها من الازل الى الابد وتعبير الكتاب المبين
فيشبه هذا القول [illegible] الوجود ويويده التاويل كما لا يخفى [illegible] فهذا الكلام الذي
نقل المحشي من المحقق في شرح رسالة العلم في لفظ [illegible] سائر كلماته كما اشرنا اليه
فليتامل [illegible] قلت [illegible] هذا الاضطراب [illegible] في كلام الحكماء [illegible] فان الحكماء الذين
نقل [illegible] هذا المقام بعينه هو الذي ذكره المحقق في شرح رسالة العلم [illegible]
كون نسبة جميع الازمنة بالنسبة اليه تعالى على السواء مع كونه غير قابل [illegible] فان [illegible]
كون جميع الكائنات حاضرة له تعالى دفعة واحدة [illegible]
عليها [illegible] قلت هذا اشرنا فيما سبق الى ان الظاهر انهم
ارادوا [illegible] الكلام كون جميع الازمنة على السوية بالنسبة اليه تعالى في الشهود والعلم
الا انه [illegible] الوجود العيني [illegible] من الزمانيات والمكانيات
نسبة حضور [illegible] اصلا لا [illegible] حصول الحضور العيني ولكن [illegible] كما ذهب اليه
الحضور عند المحقق [illegible] الدواني [illegible]

ما ان الظاهر انهم يتحاشون عن حضور المادي عند المجرد والزماني عند غير الزماني
على ما مر فيما نقلنا من كلام الشيخ في الشفا فيما سبق ولو قالوا لو لم يكن شيء من الزمانيات
والماديات حاضرا عنده تعالى لزمهم ان يتحقق بهذا الكلام القول بكون جميع الاشياء حاضرة
عنده تعالى دفعة ولعله وكون علمه تعالى بها بهذا الحضور لكان مخالفا لما قرروه
من العلم الصوري واما الثاني فلما قال لحضور الزمانيات في اوقات وجوداتها عنده تعالى
بحسب الوجود العيني لزمانها لا يكون فرق بين قبل الوجود عنده وبعده فمقتضى الكلام
المذكور فلا معنى لكون علمه تعالى بها قبل زمنه وجوداتها بالصور الزائدة وبعد وجوداتها
حيث لا يتصور هناك قبل وبعد فالاولى ان يحمل مذهب الحكماء على التفصيل لكن
لا باعتبار قبل الوجود وبعده كما زعمه المحشي بل باعتبار المعلولات القريبة اي المجردات
وغير الزمانيات والمعلولات البعيدة اعني الماديات والزمانيات على ما يشعر به كلامه
في رسالة العلم كما نقلنا فيما سبق من الفرق بين المعلولات القريبة والبعيدة وكلامه
الذي نقله المحشي من كون الاشارات من تعدد المعلولات بالذاتية في قوله فاذن
المعلولات الذاتية للفاعل العاقل لذاته حاصلة له من غير ان يحل فيه فان المراد بها
المبادي العالية المجردة عن المواد وقد يزول الاضطراب عن كلامه ويكون المراد من
هذا الكلام الذي نقله المحشي من تتمة رسالة العلم ههنا ما هو المراد من كلام الحكماء الذي
نقله الشيخ الوجهين المذكورين ولعل حاصل مذهب الحكماء على هذا التفصيل كون
علمه تعالى بالمعلولات الذاتية والمجردات بحضورها انفسها وبالزمانيات
والماديات بحصول صورها في المعلولات القريبة مطلقا اعني قبل وجوداتها وبعدها
حيث لا يتصور هناك قبل وبعد وعلى هذا التوجيه يحصل التوافق بين جميع كلماته
الا انه يرد شنيعة على الحكماء في نفيهم علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الجزئي بالاطلاق
بل يتعكس عليهم حاصل محه ثم ذكر المحشي فقال اي تعالى بعد ذكر التحقيق فانه مهد اولا

مقدمة

مهد اولا مقدمة حقق فيها ما حاصله ان يكون الاشياء اما ان يكون حقائقها
ولا ان يكون بحسب تعينها مع اشتراكها في حقيقتها وعلته والكثرة المتعلقة الحقيقية اما
ان يكون احادها غير قارة اي لا يوجد معا او يكون قارة توجد معا وان حصل بين التعينين
لا يمكن ان يوجد الا مع زمان او في زمان وانها لا يمكن ان يوجد الا في مكان او مع مكان
فالطبائع المعقولة اذا تخصصت في اشخاص كثيرة يكون كل واحد التعين منها
وتشخصها اما الزمان كالحركات او المكان كما في الاجسام او كلاهما كما في الاشخاص
المتغيرة المتكثرة تحت نوع من الانواع وما لا يكون زمانيا ولا مكانيا فلا يتعلق بها
ويتغير التعقل [illegible] ثم ذكر الكلام الذي ذكره المحشي اقول
بين اولا ما يحكم المدرك الاول بان الماضي ليس موجودا في الحال انما لا يمكن ان
ان يحكم بان الماضي ليس موجودا في الحال لان معناه ان الماضي غير موجود في زمان هو
ظرف وجود الحاكم في حال الحكم فاذا كان وجود الحاكم مقارنا لزمان مع انه زمنه وانه واقعا
فيه لم يصح منه هذا الحكم اعني كون الماضي غير موجود في زمان هو زمان وجوده حالة الحكم
ولم يمكن له بان الماضي اي ما هو ماض بالنسبة اليه موجود واقع في زمان بعد زمان
وكذا الماضي ليس موجودا في ذلك الزمان البعد الذي هو حال بالنسبة اليه بل ما هو ماض
بالقياس اليه فلا يكون [illegible] الحال الا بالنسبة الى احد حال بالقياس اليه وكل
ما هو ماض فانما هو حال الا كونه غير حاضر عنده فلم يكن ذلك في ذلك مسكت وقوله
يحكم هو بان كل موجود في زمان معين لا يكون موجودا في غير ذلك الزمان ام ما لا يكون للمكنة
نسبة الذي هو موجود في زمان معين موجودا في زمان الحال الذي هو زمان بعد
ذلك الزمان ولا المستقبل الذي هو موجود في زمان الحال الذي هو زمان قبل
وذلك الزمان هذا اذا كان المراد بالماضي والمستقبل [illegible] الذي [illegible] زمانه
الذي [illegible] ما انه كما كان المراد [illegible] لان [illegible] الصحيح ليس اذ كل ههنا زمان لو خود
ليصح كما تقرر في موضعه والا لظاهر [illegible] يحكم هو بان ما هو موجود في زمان يكون حاضرا

بالنسبة الى زمان آخر بعد ليس موجودا في ذلك الزمان المساوي له المطابق

البدل او ما هو بدل منه حري فتدبر قوله ولا يحكم عليه بانه موجود الان او معدوم

وذلك لان الان عبارة عن الزمان المقارن لوجود الحكم بهذا الحكم وذلك

فرع كونه اي كونه زمانيا قوله او موجود هناك او معدوم وذلك لان هناك اشارة

الى مكان مخصوص اي المكان الذي هو محل الحكم كان هنا اشارة الى مكان متعلق

بمكان الحكم وكل ذلك يقتضي كونه اي كونه مكانيا حتى يحكم على الحكم بان الموجود

هناك بانه موجود في مكان مخصوص البعد عن مكان آخر قوله ادحاصله انه غائب لا يحضر

والغيبة الزمانية او المكانية بالقياس الى الحاكم وذلك يقتضي عدم الحكم بانه حاضر

او غائب بالمعنى المذكور لاستلزامه كون الحكم زمانيا او مكانيا قوله وهذا هو المعنى بالعلم

بالجزئيات على الوجه الكلي اي العلم بالجزئيات بحيث لا يختص بالآن او الهناك او بالحضور

او بالغيبة وامثال ذلك هو معنى العلم بها على الوجه الكلي اي على الوجه الذي يكون العلم

بالكلي فان العلم بالكلي يكون من هذا القبيل اي غير مختص بشيء من الامور المذكورة كما صرح

به المصنف في بعض رسائله في التحقيق لكونه في كنه قبل الكلام المعروف يقع له زمان يكون زمانيا

ولا مكانيا دل تعلقه بهما اي بالزمان والمكان يقتضي العقل نسبة اليهما كما

اذا قيل الانسان من حيث طبيعته الانسانية مقترن بعدد او بلا عدد او كونه

نصف العشرة في اي زمان يكون وفي اي بلدة يكون بل اذا اقتضى تحقق منها كذا

الان او هذه الحق والعشرة هو يتعلق بها بسبب تحقيقها قوله اما اولا فان فيه

اعترافا بان بعض معلوماته كالجزئيات المتحصنة على وجه يدرك بالآلات الجسمانية

اي على وجه يكون نسبة اليها هنا وهناك وهو كونها نسبة اليها بالاشارة

الحسية لكان المعترض توهم ان المنقول في الكتاب موجود هناك او معدوم انما هو

كونه ذا نسبة بالنسبة الى ما هو ممتد في كونه زمانيا ومكانيا الذي يحقق به كون

الشيء ذا نسبة اليه هنا الحسية وليس كذلك بل الموثر كونه ذا نسبة بالنسبة الى الحاكم

المتعالي

المتعالي عن الزمان والمكان وكذا توهم نحو الحضور والغيبة بمعنيهما بالقياس

الى مكاني او زماني يكون ليس كذلك كما عرفت قوله اي على جميع الجزئيات بالكلية

اي في نفسه والعدة بحيث لا يشك عليه بالبعض من العلم ما لا في هذا الخصوص

كونه بحيث لا يعزب عن علمه شيء كما ذكره المحقق في شرح المقاصد وهو التعبير عما ذكرناه

اولا قوله لان نسبة الزمانيات الى الزمان المعين في الوجود اي النسبة يكون باعتبار

وجودها فيه اخص من ان يكون منطبقة عليه او لا فيحصر تلك النسبة بالانطباق

عليه فقط قوله والا لم يكن الكتاب الذي في الزمان مما لا يعرض لها التغير زمانيا

فيه او كان انه ليس في الاجسام جسم لا يعرض له تغير اصلا وان كان

في الوضع وثانيا انه على تقدير تحقق جسم كذلك يلزم ان لا يكون زمانيا بالمعنى

الذي هو من المعاني التي ذكرناها للزماني ولا يلزم ان لا يكون زمانيا بالمعنى الآخر

فالحق ان نسبة الزمانيات الى الزمان يكون بانطباق عليه بوجه الوجود اما

بحسب الذات واما بحسب وصف من الاوصاف قوله يصدق عليه انه مع كذا ما

في الوجود لما علمت ان نسبة الزمانيات الى الزمان انما يكون بحسب الوجود

ولا يتوقف على الانطباق عليه فالمجرد البري عن التغير يجوز ان يصدق على الزمان

نسبة المعية وحاصله انه لا خفاء في ان نسبة جميع الازمنة اليه ليست نسبة واحدة

وذلك لان ذلك المجرد يكون له نسبة في كل زمان معين كهذا اليوم مثلا

الى ذلك الزمان المعين بكونه معه في الوجود وظاهر ان نسبة جميع الازمنة

بالنسبة الى هذا اليوم ليست على السواء فنسبتها الى المجرد الموجود معه لنفسه

ليست على السواء والجواب عنه انه يصدق على المجرد في هذا اليوم انه

موجود معه على ان يكون هذا اليوم ظرفا للصدق لا للمجرد اذ لا تعلق للمجرد

بهذا اليوم اصلا ولا نسبة له اليه اصلا بحسب كونه معه في اصل الوجود

انه موجود مع هذا اليوم في اصل الوجود وكان انه يصدق انه في هذا اليوم

انه موجود مع هذا اليوم في اصل الوجود ولذلك يصدق في هذا اليوم انه موجود مع
سائر الازمنة في اصل الوجود فظهر ان كون نسبة جميع الازمنة الى هذا اليوم
على السواء يستلزم عدم كون نسبتها الى المجرد الموجود معه على السواء اذ ذلك اختصاص
وجود هذا اليوم بهذا اليوم وعدم اختصاص وجود المجرد بهذا اليوم قوله
كالحادث فانه في اليوم لكونه معه في الوجود وهذه النسبة ليس كونه معه ليس معية
في اصل الوجود فقط بل خصوصية زائدة عليها وهي كون وجوده حادثا فيه
ونسبة الفلك مع اليوم ليست ليست معية في اصل الوجود فقط ولا معية الحادث
مع اليوم اعني حدوث وجوده فيه بل ان كان الفلك هو الفلك الاعظم كان
نسبته مع اليوم كونه موضوعا للاوضاع المخصوصة التي يحدد بها كما ذكرنا هذا
اليوم المخصوص وان كان غير الفلك الاعظم كان نسبته مع اليوم كون تجدد الاوضاع
المخصوصة للفلك الاعظم بهذا التجدد المخصوص بهذا اليوم واقعا في نسبته
ولا شك ان هاتين النسبتين نسبتان زائدتان على المعية في اصل الوجود
التي تكون للمجرد بالنسبة الى اليوم وكل واحدة منهما غير النسبة التي تكون لاحد الفلكين
مع يوم لو فرض التقدم او التاخر اللذين هما من خصائص اجزاء الزمان فنسبة الفلك
الى كل يوم غير نسبته الى يوم آخر مغايرة بالتشخص فلا يمكن اجتماعهما بالنسبة اليه
لكونهما غير حادثتين بخلاف نسبة المجرد الى اليوم فانها لكونها معية في اصل
الوجود ليست غير نسبته الى يوم آخر لكونها معية في اصل الوجود فلم تكن
الفلك اليوم في اليوم ليس مجرد معية معه في الوجود بل بخصوصية زائدة
عليها التي لا يمكن ان يتحقق في الغد وعدم كونه اليوم في الغد انما هو
لفقد ان النسبة التي له مع الغد لا لفقد ان نفس الغد بحسب النسبة في اصل
الوجود فان الغد انما هو مفقود في اليوم بالقياس الى اليوم لا بالقياس
الى المعية في اصل الوجود واما نسبة المجرد الى اليوم فلا يمكن زائدة

مفقود

على

على المعية في اصل الوجود فكما انه يكون اليوم في اليوم بمعنى معيته معه في اصل
الوجود يكون اليوم في الغد ايضا بهذا المعنى اعني بمعنى معيته مع الغد في اصل
الوجود من غير خصوصية زائدة لا يمكن ان يتحقق في كونها نسبة كذلك فتنظم
جميع ذلك قوله غير مسلم الى آخره ما قال جامع الحواشي ان التوجيه اذ المضي في
منع ازلي المتجدد على تقدير علمه تعالى بالحركات المتغيرة ممنوع غير موجه ومع ذلك
فقد عرفت ما يمكنك به دفع جميع ذلك من كون نسبة المجرد الى جميع اجزاء الزمان
نسبة واحدة لكونها نسبة في معية اصل الوجود فقط بخلاف نسبتها اليها
والمانع ليس منحصرا الى كون الاشارة حسية بل ما ذكرناه مانع ايضا واما قوله
لكنا ايضا لا نحكم الى آخره بل لا يخفى ما فيه اذ نظر اشارة المجرد هناك الى مكان قريب
الى مكانه اشارة هناك الى مكان غير قريب من مكاننا لانه مكانه
بل اشارتنا الى مكان قريب من مكانه نظرا الى اشارته الى مكان قريب
من مكاننا فتدبر واما جواز اشارة المجرد الى هذا المكان اشارة عقلية فلا منعه
ايضا قوله اما اندفاع النظر الاول فلانه ليس في كلام هذا المحقق اعتراف
اي قد عرفت ان منشأ التوهم الاعتراف ما هو وعند ذلك يضمحل هذا النظر
كما لا يخفى قوله لا بالتصور فرضا وفي بعض النسخ لا بالتصور فقط اي لا بالتصور
الكلية المنحصرة كل منهما في شخص بعينها على ما هو مذهب الحكماء وليس المراد التصور
المقابل للتصديق قوله بل جميع الموجودات في الازمنة والامكنة حاضرة
عنده وانها عنده في كل في وقته اراد به حضور كل في وقته ان يكون في وقته الا ان
حاضرا فالحضور اي كل منها حاضر في وقته يدل عليه قوله بعد ذلك والتعبير
التغير في الحضور انما هو باعتبار اختصاص كل حضور بزمان معين ومكان
معين وهذا ليس الا المجهول لانه اذ لا خفاء حضور كل في وقته لا ذاتها لا يمكن
لا يستوي النسبة الازمنة اليه بل مراده ان كلا منها في وقت حاضر عنده في

از للواہد الی سواء النسبة جمیع الازمنة الیه تعالی وعلی ہذا یکون فی دفعه ظرفا للحکم
وفائدته ان کل زمان یصح کونه فی دفعة حاضر عنده تعالی دائما فقد عرفت بما مر غیره
انه الحق وقد عرفت طریقة اندفاع ہذا النظر عنه بما مر آنفا قوله واما اندفاع النظر
الثالث فقد عرفت اندفاعه بما ذکرنا وما ذکره المحشی فی دفعه فمبنی علی التسلیم عدم
استواء جمیع الازمنة بالنسبة الیه تعالی وتاویل کلام المصنف بما یوجه کما فی دفعه
للنظر الثانی وذلک بتاویل الحال الی زمان مخصوص بالمتکلم عن کون وجود المتکلم مختصا
لیس قبله وبعده کتمام المدة بعمر لعدم تساوی النسبة بینه تعالی الی المتکلم ہو الحکم
الواقع فی الآن ما عتبار اختصاصه بالمتکلم به بالمعنی المخصص المذکور ووجوده تعالی
لیس مختصا بزمان دون زمان فیصح ذلک النفی عنه ولیس المنفی ہو الحکم الواقع فی الآن
مطلقا حتی یدل علی اختصاص بالمتکلم قوله انما الحکم علیه بانه موجود فی آن وجود ان جمیع
ای فی آن وجود المتکلم بالمعنی المذکور وقوله لبعض الازمنة ماض وبعضها مستقبل وبعضها
حال ای ماض بالنسبة الی تمام مدة وجوده او مستقبل کذلک او حال المعنی ان المختص
بوجوده بحیث لا یکون وجوده قبل ذلک الزمان ولا بعده وان ممتنع علی استواء
جمیع الازمنة بالنسبة الیه تعالی کما عرفت سابقا کلام المحشی مبنی علی ما فیه لہذا الکلام اصلا
تنافی قوله لا یخل بالمقصود کیف لا یخل بالمقصود والحال ان المقصود
ہو انه لیس علمه تعالی کعلمنا لا تجددان وجوده لیس کوجودنا فتدبر بطلان الجواب
ما عرفت قوله یجب سرد وجہین لعدمها انه لو ارید انهم لا یقولون کذلک فی العلم الحضوری
ان لکم ففرق فقد عرفت انهم لیسوا قائلین بالعلم الحضوری وان ارید انهم قائلون کذلک
فی العلم الحصولی الصوری فرد لان ذلک لا یدفع التکفیر عنهم لما عرفت من ان تکفیرهم
انما ہو لنفیهم العلم الحضوری وثانیهما ان البعض کلامهم مصرح بکون علمه تعالی بالجزئیات
بصورة کلیة منحصرة کل منها فی فرد کما عرفناه سابقا ذکر للتاخیر عن التکلیف قوله
لاکفرانه یرد علی ہذا الحصر ما اورده علی توجیه المصنف من الوجہین مع امر ای ان

لعدمها

لعدمها اشتمال بعد حمل العبارة علیه بان الانتقال من وجه کلی او الوجه الکلی الی وجه
یشابه الکلی من قبیل الانتقال من اللفظ الی معنی لا دلالة علیه باحدی الدلالات
وثانیها بکر الانتقال لو حمل العبارة علی وجه الکلی او علی وجه کلی علی سبیل الاضافة
دون التوصیف وثانیهما انه غیر صحیح فی نفسه علی زعم المحشی وظاہر کلام المصنف بوقوع
التعبیر ما علمه بالجزئیات واں اول بہذین الوجہین اطلق علیهم التکلیف دون
توجیه المصنف وان کان لیس لا یکلم بعد الا انه صحیح لامکان ان یکون المراد بوجه کلی
او بالوجه الکلی ای الوجه المنسوب الی الکلی بخلاف ہذا التوجیه الا انه یرد ان
اطلاق التکلف علی ہذا التوجیه لیس بصحیح اذ التکلف انما یطلق اذا کان
الحمل مع البعد وہہنا لا یمکن الحمل اصلا کما عرفت قوله ولا یخفی ما فیه یمکن ان یکون
اشارة الی مجموع الوجہین الموردین علی توجیه المصنف مع الثالث من الوجہین اللذین
ذکرنا ہما ویمکن ان یکون اشارة الی الوجه الاخیر فقط ویکون ما ذکره من الوجہین
السابقین بالظهور وان یکون اشارة الی المجموع الاربعة او اشارة الی عدم صحة
ہذا التوجیه علی التکلف ایضا کما ذکرنا قوله کما ہو حقه باعتبار الوجود العینی
مختصا سابق الازمنة ہذا انما یصح علی ما فهمه من ان ما حقه کما مر اراد قوله
لم یذہب الاشعری القائل بالحکم النفسی لو وجب تعالی کلامه غیره الغیر
القایل یہ بعوان جریان الاحکام الثلثة بہذا التفسیر عند غیر الاشعری لا یتصور
بالنسبة الیه بل یحتاج الی نفیه وان ارید مطلق الحکم ای دلالة او المطلق ای
کما فی ضمن ہذا الکم دلیلا بدل علی المطلق الذی ہو نفی جریان الاحکام المذکورة بالنسبة
الیه مطلقا قوله والا الاتصاف بها باعتبار الاحکام الحادثة والتعلقات الاعتباریة
الی العالم من حیث استنادها الیه تعالی ثبت زمانیة والازم اتصافه
تعالی بالزمان کالمحل علی الجسم باعتبار صفاته وکون صفاته الاعتباریة من حیث
انها صفات له قوله کما علمه بذوات الجزئیات باعتبار الوجود العینی ای بما لکونها

ملحوظ مع اعتبار الوجوب والعيرا وشبهة عتبار الوجوب والعير فهذا الطرف ليس حق ا
لكان بل حال عن ذوات الجزئيات مانه معقول به لوسط حرف الجر وحرف كما
هو قوله من حيث دخول الزمان وقوله بحسب اوصافها الثلاثة الظاهر اوصافه
بتذكير الضمير لكونه راجعا الى الزمان فما بينهما باعتبار التغير عنه بالازمنة
في قوله الواقعة في ازمنتها قوله بحيث لا يخفى عليه فانك قد عرفت ان علمه بالجزئيات
العينية انما هو من حيث دخول الزمان فيها بحسب الاوصاف الثلاثة وهو المستلزم تغير
هذا العلم لا محالة قوله فهذا التاويل لا يناسب مستفرق عبارته بل تاويل كون الجزئيات حاضرة
عنده في اوقاتها لكونها بحسب يكون عنده جميع الجزئيات الخارجية كل في وقته كما
مستفرق عبارته فان هذا التاويل انما هو بناء على تسليم التغير في الحضور الى ادلته
الزمانية وعبارته صريحة في نفي هذا التغير فهذا التاويل لا يناسب مستفرق عبارته
فالحاصل من هذه الحاشية انه ان اريد بقوله بل بعد حاضرة عنده في اوقاتها
هو عدم التغير في الحضور الى ادلته الزمانية بالنسبة اليه تعالى ففيه ان علمه تعالى بها
انما هو من حيث دخول الزمان فيها بحسب الاوصاف الثلاثة وهو لا محالة المستلزم لتغير الحضورات
الزمانية وان اريد عدم التغير في كونها بحسب يكون عنده الجزئيات كل في وقته لا عدم
التغير في الحضورات الزمانية ففيه ان عدم التغير في كونه بحسب كذا ليس عدم التغير
في علمه بالجزئيات اذ الكون المذكور ليس هو العلم التفصيلي بالجزئيات مع كونه مع تحسين
نفي التغير في علمه تعالى بالجزئيات حيث كان مستفرق عبارته نفي الحضور الى ادلة الزمان
فتاويل كون الجزئيات حاضرة عنده بكونه بحسب يكون عنده كل في وقته المستلزم لتسليم التغير
في الحضورات الزمانية لا يناسب مستفرق عبارته الذي هو نفي التغير في الحضورات الزمانية
فتامل قوله فهذا التغير من لوازم عدم التغير في العلم القديم لو لم يعلم الاحاد المعدوم
لما اقتضى تغير التغير ثم وتجددها في اوقات وجوداتها المختلفة بحسب المصالح وتمادية
الاسباب المؤدية اليها وكان علمه التفصيلي بها عين وجوداتها المتجددة المستغرقة لتجدد
ذلك

ذلك العلم الذي هو عينها ملزوم التجدد ذلك العلم وذلك لعدم تجدد العلم بما يلزم التغير
في علمه القديم المنفصل بتجدد ذلك المعلوم وهو محال قطعا ان اقتضاء التجدد والتغير في
علمه القديم هو المستلزم لتجدد علمه تعالى بالمتجددات وهو كما ترى امر غريب والحق عليك
ما ذكرنا غير مرة ان علمه القديم انما يقتضي تجدد المتجددات من حيث انتسابها الى [illegible]
ومطابقتها لا بالنسبة اليه تعالى وعلمه التفصيلي انما هو عين المتجددات من حيث انتسابها اليه تعالى
وحضورها لديه تعالى وهي من تلك الحيثية غير متجددة اصلا فالجزئيات المتجددة مع كونها متجددة
ومتغيرة وكون علمه تعالى بها عين وجوداتها المتغيرة لا يلزم تغير علمه تعالى بها من حيث
هو علمه بها وهذا اقرب قوله والحق ما قال بعضهم لا جبر ولا تفويض هذا هو المروي
عن ائمة اهل البيت ع وبيانه على الاجمال ان الجبر هو ان يكون فعل العبد مخلوقا
لله تعالى بدون مدخلية للعبد فيه اصلا والتفويض هو ان يكون العبد مستقلا فيه
بلا مدخلية من الله تعالى اصلا والامر بين الامرين هو كون الفعل واقعا بقدرة العبد
واختياره وكون قدرته واختياره مستندين الى الله تعالى والى تفصيله
تحقيق ليس هنا موضع ذكره قوله بالقياس الى الاحاد اي بالقياس الى كل واحد
واحد منها منفردا اي مع قطع النظر عما يقتضيه هنا واما بالقياس
الى الكل اي الى المجموع ما في سلسلة الاسباب والضمير في قوله لا اختياره راجع الى الفعل
على ان المصدر مضاف الى المفعول اي اختيار الفعل وقوله باعتبار نسبته
اي الوجوب باعتبار القياس الى الكل والامكان باعتبار القياس الى كل واحد
فقط اي الى الفاعل القريب فتدبر قوله [illegible] عالما وقادرا الا انه وهب العلم
للعلماء [illegible] والله اعلم المراد ان اطلاق العالم والقادر عليه تعالى ليس كاطلاقهما
على واحد منا انما هو باعتبار قيام مبدا اشتقاقهما اي العلم والقدرة عليه واطلاقهما
عليه تعالى ليس بذلك الاعتبار لامتناع شيء عليه تعالى بل انما اطلق لفظ العالم والقادر
عليه تعالى من حيث وجدوا انه هو الذي وهب العلم للعلماء وافاضه عليهم والمفيد

فان اطلاقهما عليه وجدنا ه

بلغ

لغيره بكمال لا يمكن ان يكون عادما مرد ذلك الكمال لحكمه عليه تعالى بانه عالم لا يجهل ذلك وعدم
كون شي جاريا على كمال لا يكون ان يكون مستاما ذلك الكمال سبيل يمكن ان يكون عينا وانه
وهي الواجب تعالى انما هو كذلك وهكذا الحال في سائر صفاته الكمالية قوله كلما نحوه
باوهامكم اي معقولكم انما سماها اوهاما لكونها اوهاما بينة غالبا او لان العقول وان
كانت في ادراك ما سواه تكاد ما بالنعت كيفية الاشياء وحقائق الاحد على ما هي عليه لكنها
فيما يتعلق بذاته وصفاته فهي كالاوهام حيث لا يمكن ان تبلغ كنه الاحد وحقيقتها
على انها تحكم عليها احكاما غير مطابقة للواقع ولذلك العقول بالنسبة لله تعالى ذلك
في ادق معانيه حال عن الضمير المعقول في مخلوقه اي حال كون الضمير كائنا في ادق
معانيه لو دقق في تمييزه غاية التدقيق وجرد غاية التجريد عن شوائب
التشبيه فهو مخلوق ذلك ليس لائقا كما له تعالى ان هو الا مصنوع مثلكم راجع
اليكم قدس سره تعالى قوله والباري تعالى واهب الحيوة
اي الذي هو الصافي لصبغة الحيوة فانه ... انه مفيض الحيوة على كل
ومقدر الموت كل ذي حيوة قوله ولعل النمل الصغار ... لطيف ... بالكلية
لله تعالى واثباتها له صفاتها كمالية وفيه شهادة لقول الملقى ان العقلاء يعتقدوا
وصفه تعالى ما الاطراف الاشرف من طرفي النقيض قوله زبانيتين في الحي وزبانيا
العقرب في ... قوله ادا ... الفاعل الفعل وعلمه بذلك ... في ذات الفاعل
لم يكن صنعه مقابل ذلك الفعل اي لم يكن امكانا وقوعيا فانه المعتبر في مفهوم
القدرة ... ان الامكان ذاتيا قوله لانه ... بنفس ذاته تعالى ...
بسببه واراده ... ذاته ... ترجيح كل ما هو الكل ... واصلح بالنسبة الى نظام
الكل من طرفي الفعل اي وجوده وعدمه فاذا صار وجود زيد مثلا اصلح عدمه
... ذاته ... ترجيحه عليه لكونه ... وصلاحا لا لخصوصية كونه وجودا ...
ولم ... النقيض في عدمه لكونه شرا او نقيا لما هو اصلح لا لخصوصية كونه عدما ولذا

وجهاتيته

النقيض

رد انصار

اد انصار عدمه اصلح ~~لا لخصوصية كونه~~ اقتضاه ولو كان لا شيء لكون ما متناع
صدور عدمه الذي هو مقابل الوجود حين ترجيح الوجود انما هو بحسب الدخل هو كونه
خيرا لا لامر ذاتي فلا يناقي الامكان الوقوعي لنقيضه لجواز صيرورته ما هو خير و
صلاح في وقت شرا وفسادا في وقت اخر هذا وظهر بهذا التحقيق عدم
كون شيء من المعدومات خيرا وصلاحا بالذات او كونه شرا وفسادا بالذات
بل كل ما هو خير ما هو خير بالقياس الى نظام الكل وكل ما هو شر فانما هو كذلك و بحصر
الخير بالذات في واجب الوجود بالذات والشر بالذات في الممتنع الوجود
بالذات وانكشف لك فيه ان منشئته ثم بالذات انما هو لذاته فقط لا لشيء
لو تستنظر قوله وليس قبله زمان فان قلت هذا ان عدم وجود وقت قبل
وقت الايجاد جعله المتقدمين حدوث الاجسام موجبا لتخصيص الايجاد بوقت
الحدوث حيث قال واحسن الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله فان الخارج
حيث جعله موجبا لعدم المخصص قلت اراد الخارج بالزمان الذي كان الموجود
المتقضي اجزاؤه في الخارج الذي لكل جزء منه صلاحية لتخصيص الايجاد به
عند الحكماء لا الزمان الوهمي ليفيد الذي ليس له منقضي الاجزاء في الخارج بل اجزاؤه
كيفية وهمية محضة ليس لشيء منها صلاحية التخصيص لكونه معدوما في
الخارج مع امكان وقوع الايجاد في كل جزء منه كما هو راي المتكلمين وقد حقق في
حواشينا المعلقة على مباحث الجواهر من هذا الكتاب ان مراد المكلمين بالوقت المنع
هو الوقت مطلقا اعم من ان يكون موجودا او موهوما فلا يمكن فرض وقت قبل الايجاد
ووهميا ليصح لوقوع الايجاد فيه فلا يحتاج تخصيص الايجاد في وقت الحدوث
الى تخصيص هذا ثم ان جواب الخارج عن سؤال الغزالي بان ذلك الا هو مقتضيا
النظام الا على صريح في ان الحكماء ليسوا قائلين بالذي نسبوه اليهم فانهم
لو قالوا به لم يكن جوابه ذلك الجواب بل لم يكن ذلك السؤال واردا عليهم لعدم انتظام

جعله

الخارج

قوله مندفع بالتخصيص اي تخصيص القول بامتناع الترجيح بلا مرجح بما اذا لم يكن المرجح
ما بسببه ترجح ارادته واما اذا كان فلا امتناع فيه عندهم قوله
وكلام الشيخ ههنا في غاية السقوط لان الاشعري نظر الى ظاهر هذا الكلام
من كون الارادة غير زائدة على الداعي فان مفهوم الداعي اعم من ان يكون عينا
او غير زائد الظاهر بحسب العرف ما يكون غيرا او يحمل على ما هو مذهب المحققين
وغيره من المحققين من كون الداعي عين ذاته يدفع ما وقع قال المصنف
قدس سره النص دل على اتصافه بالادراك اعلم ان المراد من
الادراك في عبارة المصنف ليس هو المطلق المرادف للعلم المطلق والعلم
بالجزئيات مطلقا والعلم بالمحسوسات باي طريق كان لا يجمع ذلك ما ثبت
بالادلة الا بقوله بل المراد هو الادراك المتعلق بالمحسوس بطريق حسي
الذي ذكر صادرا عنا بسبب جسمانية هو النحو الخاص من الادراك لم يقال
لم يثبت بما ذكره المصنف سابقا من ادلة العلم بل انما يدعي عدم امكان اثباته
بالدليل العقلي والعلم الحضوري الثابت له تعالى بجميع الاشياء وان كان شبيها
بهذا النحو من الادراك المسمى عندنا بالاحساس الا انه ليس احساسا حقيقة
ولهذا حكم المصنف قدس سره بان ثبوت هذا النحو من الادراك انما هو
بطريق اثباته على السمع دليل واضح على ان المراد ليس شيئا من معاني العلم
المذكورة بل المراد به هو المسمى عندنا بالاحساس في محل كلامه لان السمع دل على
ان له تعالى احساسا فان النصوص متظافرة متواترة على كونه سميعا بصيرا
والسمع حقيقة ليس الا احساس المسموعات وكذا البصر ليس الا احساس المبصرات
الا ان ذلك الاحساس منه تعالى ليس الا بآلة جسمانية دل العقل على امتناعها عليه تعالى
فيجب بمقتضى النصوص اثبات الاحساس له تعالى وبمقتضى العقل نفي كونه بآلة
والظاهر ان السمع والبصر صفتان في الادراكين المخصوصين حكما ولم يتكرر
حصولهما

حصولهما بآلة او بدونها ولو فرضنا كون الحصول بآلة معتبرا في معناهما
الحقيقي فلا شك ان المعنى المذكور اعني الادراك المخصوص بلا آلة اقرب المجازات
الى المعنى الحقيقي وهو متعين في حقه تعالى اذ كون الآلة شرطا في حصوله امر ممنوع
والحق ان ذلك الادراك ثابت له تعالى في جميع انواع المحسوسات وذلك
غير العلم الحضوري بها الا ان السمع ورد في خصوص السمع والبصر لكونهما الطف
الحواس من كون الادراك بهما بلا مباشرة بخلاف ساير الحواس اذا عرفت
ما ذكرنا عرفت ان تاويل السمع والبصر بالعلم بالمبصرات والمسموعات مطلقا
كما هو مذهب الاشعري ليس بصحيح وان ما هو المشهور من طريقة اصحابنا من كون
ذلك مذهب اصحابنا ليس المصنف قدس سره بل الحق انهما صفتان زائدتان على
العلم كما هو مذهب المعتزلة وكلام المصنف المنقول في رسالة العلم عن قوله غيرهما
عن العلم ليس المراد به ان المراد بهما هو العلم مطلقا بل مراده انهما هو الادراك
الاحساسي كما يدل عليه كلامه المنقول اعني قوله على النحو الذي يدرك بها الحواس
وكلام المحشي صريح في ان المراد بهما هو العلم الحضوري وهو محل نظر ما قلنا الفرق
بين الحضوري والاحساسي قلت بين الحضوري والحضوري هو التفاوت بالشدة
والضعف في الكمال والخفاء الا ترى ان علم النفس بذاتها علم حضوري وكذا
علمها بالصورة الحاصلة فيها ولو فرض ان يتعلق بواحد منهما البصر لم يكن
العقل ان الانكشاف بالبصر اتم ما دام العالم متلبسا بهذا الخصوص
وحاصل هذه الزيادة نعم يمكن ان يقال حصول الشيء وحضوره للغير يكون فيها
ادون كما العقلي اجلى من الحسي والغرض مرتب التفاوت بين العلمين ثم اورد
فرق بين العلم بالمعقولات والعلم بالجزئيات سيما المحسوسات فان
الاحساس بالمعقول لو فرض لم يكن اتم من العلم به لكن الاحساس في المحسوسات
لو فرض تعلقه لم يكن اتم من العلم لكن الاحساس في المحسوسات اتم من العلم بها وليضف

الا الاحساس

وقد يجاب ... [illegible]

قوله ...

اقول العلم الحضوري انما كان اتم من الحصولي لان الاول يستلزم انكشاف وجودها وحقيقتها
والثاني انكشاف ماهيتها بحسب ... اي الخصوصية في الوجود الخارجي ادراكها
على الوجود العقلي فان الخصوصيات في الحقائق اما عين ذواتها او من لوازمها
كلها جهاتي المحسوسات والعلم باصل الوجود دون الخصوصية فاثبات اصل العلم
الحضوري لا يغني عن اثبات الاحساس الذي المراد به هو انكشاف الخصوصيات الزائدة
على اصل الوجود قوله هذا التخصيص لا يناسب عموم عبارة المتن قد عرفت ان التحقيق
هو ثبوت الادراك المسمى بالاحساس له تعالى في جميع المحسوسات كما هو رأي
المحقق واما النقل فلا يدل الا على ثبوت السمع والبصر والشم لما يسند هذا
الادراك الى النقل فقط وجب حمله على السمع والبصر فظهر ان هذا التخصيص
انما هو مقتضى عبارة المتن فان قلت النقل كما دل على ثبوت السمع والبصر دل
على ثبوت الادراك الذي هو جنس لانواع المحسوسات كما في قوله تعالى لا تدركه
الابصار وهو يدرك الابصار وغير ذلك من الظواهر القرآنية وغيرها
قلت لما ورد النقل على ثبوت مطلق الادراك ... وبعضها على ثبوت
نوعين معينين منه بخصوصهما ولم يرد على ثبوت نوع غيرهما بخصوصه
امكن حمل المطلق على المقيد فلا دلالة على ثبوت غيرهما من انواع الادراك
وليس المراد هو الثبوت من النقل فقط وليس جنس الادراك كذلك فتأمل
قوله لما كان معنى الحي من يصح ان يدرك اه ان اريد ما يدرك السمع والبصر
او ... فكون معنى الحي ذلك ممنوع بل هو اول المسئلة وان اريد به
مطلق الادراك فتم لكن الملازمة ممنوعة فتدبر قوله وحاصل هذا الدليل انما هو
على مقدمتين احدهما كون حيوته تع تقتضي صحة السمع والبصر والثانية كون كل
ما يصح له وجب الحصول له بالفعل وما ذكره من ان الحاصل هو ان كمال الحيوة
يقتضي حصول السمع والبصر بالفعل فانهما من ... ويمكن ان يجاب بان كمال

كمال

الحيوة

الحيوة هو كونها حيوة واجب الوجود تعالى كونها عينه تعالى كما ان الحيوة
الكاملة عين واجب الوجود تعالى وكان واجب الوجود وكل ما يصح له يجب
له بالفعل كانت الحيوة الكاملة كل ما يصح لها يجب لها بالفعل ومن جملتها السمع والبصر
يصح ثبوتها لها فظهر ان كمال الحيوة يقتضي السمع والبصر بالفعل فتقرر الدليل على هذا
الحاصل هو ان واجب الوجود كامل الحيوة وكل كامل الحيوة سميع بصير فهو تعالى سميع بصير
فليتأمل قوله ملك استعمال الفاظ الادراك ... لا يحوي هذا ... المسئلة
لفظية محضة والحق ان اثبات هذه المعاني غير العلم الحضوري بالعقل لم يثبت
ان مراد المحقق ليس ذلك بل امر زائد عليه واثبات هذا الامر الزائد على العلم الحضوري
المسمى بالادراك الاحساسي له تعالى انما يمكن بالعقل لو كان يستقل العقل في كونه كمالا له تعالى دون
كشف الشرع عنه والظاهر انه لا سبيل للعقل الى ادراك امثال ذلك على سبيل الاستقلال
فتدبر قوله وما قال السيد المحقق من انه اه هذا هو التحقيق وهو الموافق لما ذكرنا فانه ظاهر
في كون الادراك زائدا على العلم الحضوري ليشمل كمال الكيف ... الجسمي لهذا الكلام ليس
على وجهه لتوهم ان مراده انما هو العلم الحضوري فقط كما زعم كون مراد المحقق ذلك
وانما اورد عليه من انه خلاف ما قرره من كون منشأ الكل انحاء ... الادراك
الحسي فلا يرد عليه ما اراده فان السمع والبصر على تحقيقه اعلاهما هو مراده في حقه تعالى
ادراكان حسيان لكن ... لا منافات بينه وبين كون منشأ الكل
هو الادراك الحسي على انه من قال بكون منشأ الكلية والجزئية هو الادراك فلا ...
هو الاحساس والعلم الحضوري بالنسبة الى اعيان الموجودات في كونهما منشأ الجزئية
ومنشأ الكلية انما هو الادراك بالحصول فقط وكل ذلك ظاهر بحمد الله قوله وما قيل
من انه لا يظهر وجه لارجاع ... الوصفين غرض هذا القائل هو تأكيد الوقوف
بكون السمع والبصر صفتين زائدتين على العلم وحاصله انه لو كان المراد بهما هو العلم
لم يكن وجه لعدم ثبوت كونه تعالى عليما عن التعرض لكونه سميعا بصيرا اعلم ان الكمالات ...

قوله ...

[illegible]

المتكررة المتأكدة المتبادرة بكونهما مغايرين للعلم ومع التوضيح لهما لا وجه لتخصيصهما
بالتوضيح والتمايز بينهما وبين العلم مع المكاشفة ذلك في سائر الحواس وما [illegible] كونهما الطف
الحواس ام خطابي لا دخل له في المقامات العلمية وتنبيه ليس الكلام في اطلاق الالفاظ
بل الكلام في الانكشاف بالصفات فينا فقوله ارجاع هذين الوصفين بخصوصهما
الى العلم دون سائر الصفات اي اثباتهما والتوضيح لهما مع الكلام في ذلك الارجاع
فيهما اليه وكذا النفي في قوله فالبحث على تخصيص هذين الادراكين بالرجوع الى العلم
فتدبر **قوله** وليت شعري ما البحث للشيخ الاشعري فيه ذكر لعل البحث له على ذلك
زعمه ان الادراك الحاصل لا يكون بدون الآلة مع لزوم ذلك الحيثية [illegible] في طريقته
طريقته ان امثال ذلك اسباب عادية لا يمتنع تخلف المسببات عنها او ان البحث
عدم كونه قائلا بالعلم الحضوري فتأمل **قوله** كما قرره هذا الفاضل حيث قال كل
ادراك سائر المحسوسات فانه يرجع الى العلم ولا يكون في هذا الكلام من المحسوس
فان القائل اثبت عدم كفاية ذلك في السمع والبصر كما تقرر في سائر الحواس بان
السمع لم يرد باثبات صفة لو رجعت [illegible] اي بان ادراكه [illegible] انما هو معرفة
علمه بها واثبت السمع والبصر باذا ادراك المسموعات وادراك المبصرات فظهر ادراكه
اياها بسمع او بصر لا بعلم **قوله** لان مجرد اطلاق لفظ السمع والبصر في الشرع الكريم
لو اطلقتا على العلم الكثرة ظاهر في كونهما صفتين [illegible] في الكثرة [illegible] على
ظاهرها كما عرفت مجرد الاطلاق يكفي في اثبات زيادتهما **قوله** فيكونان
راجعين الى العلم في هذا التوضيح خفاء اجيب او اهل الكلام الآخرة والقياس [illegible]
في ادراك وادراك [illegible] كونهما [illegible] الى العلم [illegible] في العرف
بينهما وبين العلم الا يكون بالآلة وكونه بدونها [illegible] تنبيه [illegible]
بالعلم مانع الا ادراك الحسي وغيره انه لا يمتنع نزاع **قوله** واستدلوا على مطلوبهم
لعل النقض من هذا الاستدلال اثبات كون الادراك انه في الانكشاف العلم [illegible]

بلغ

فيفتح

ليعلم بذلك صفة اخرى [illegible] لما ذكر في حقه تعالى فقيح انه يجب الضافة
تعالى به فتكون هذا الاستدلال قريب المأخذ مما ذكره الشارح وقوله كالتلون اي لونه بعينا
وفرض لزوم ذلك العلم حصول العلم بعينه او بأخبار صادق او بكونهما بالابصار
سابق ويلحقا صفته في الخيال او ادراك او اذا علمنا طبيعة التلون ومفهومه لم [illegible] اثباتها
في ضمن بعينه فرد منها وقوله يشتمل على امر زائد [illegible] ان هذه الزيادة انما هي
في الاحساس لا في الانكشاف فتأمل **قوله** لان ذلك لا يمنع كونه علما مغايرا اي لا يمنع
لزوم هذا الدليل لا يدل الا على المغايرة بين الابصار وسائر العلوم وذلك لا يدل
على مغايرته لها في كونه علما اذ كل من افراد العلم بسبب اشتماله على خصوصية
زائدة على طبيعة العلم مغاير لسائر الافراد المشتمل كل منها على خصوصية مادية
على طبيعته والقول نعم وذلك لا يمنع كونه علما بمعنى الشامل للادراك [illegible]
على ما قابل الادراك في الكلام انما هو فيه كما اشرنا اليه والغرض ليس مجرد اثبات
المغايرة [illegible] انما حصلة [illegible] المقابلة العرض كون الابصار [illegible] في الاحساس
من العلم الذي ليس بالابصار فتأمل **قوله** هذا الاسلوب مذهب المتقدمين [illegible] بالزيادة
ذكر [illegible] صفة مستقلة زائدة لان الصفات عند القائلين بالعينية [illegible]
والتحقيق [illegible] بالزيادة [illegible] ما يحكم بالزيادة [illegible] المفهوم
او بحسب الوجود والصفات عند القائلين بالعينية زائدة بحسب المفهوم وعين باعتبار الوجود
وبالجملة فالتعبير عنه بالصفة ههنا [illegible] عليه ما لا يتعلق فتدبر **قوله**
ووصفها بالقدم لوصف المتعلقات بالحدوث وقوله له متعلقات جزئية حادثة **قال**
المصنف قدس سره وهو صفة ازلية تدل على ثبوت الكلام اعلم ان الكلام في اللغة حسبما
تكلم به قليلا او كثيرا وهو اللفظ الدال على المعنى والتكلم في اللغة مصدر [illegible] تكلمت
بكذا وهو حدث وفعل اثر الكلام اذا عرفت هذا فالمقصود [illegible] في [illegible] نسبة
الكلام اليه تعالى وكونه نسبة التكلم [illegible] الكلام له ولا [illegible] تكلم

بلغ

ص ١٣٥

انه متكلم ولكن ليس التكلم بمعنى خلق الكلام فينا يتوقف على قدرته والته ولهذا قال تعالى غني
عن الآلة في جميع افعاله فالتكلم فيه تعالى انما يتوقف على القدرة فقط وقدرته عامة
لجميع الممكنات وخلق الكلام بدون الآلة من الممكنات فهو مقدور له تعالى فعموم القدرة
يدل على مقدورية الكلام له تعالى لا على ثبوته بل الذي يدل على ثبوته هو الشرع فقط
عبارة الشرح مسامحة حيث اطلق الكلام في الدليل العام الذي الالزم له وانت خبير
بان نسبة من المعنيين اعني الكلام بالمعنى المذكور والتكلم بمعنى صفة للمتكلم واما الاول
فلكونه مسامحة والثاني فلكونه مخلوقا والمراد بالصفة ههنا ما قام بالموصوف
حقيقة وما يتوهم من ان المشهور ما قام به المبدأ فالمراد بالقيام فيه اعم من ان يكون حقيقيا
او غيره فسقط ذلك التوهم لان المتكلم [illegible] لا يستلزم كون المتكلم صفة قائمة به [illegible]
الموجد والخالق قوله فعموم قدرته يدل على الكلام اي على ثبوت الكلام ووجوده على
المسامحة المذكورة وذكر الدليل لكون الكلام من الممكنات دون العالم الذي يدل على القدرة
على القاء الكلام فكذلك لان القدرة على القاء الكلام فرد من افراد القدرة العامة وهو
اي قوله العامة والتذكير باعتبار الخبر معنى التكلم الثابت بالشرع [illegible] التكلم الثابت
بالشرع هو معنى القدرة على التكلم بالكلام وانت خبير بان هذا المعنى [illegible] المتكلم
ولا حاجة في التكلم الثابت بالشرع الى الحمل عليه مع [illegible] الكثير [illegible] الكلام
والمجاز كما عرفت وليس لا حاجة في ثبوت هذا المعنى الى الشرع كما لا يخفى ويمكن ان يجاب
ضمير هو الى العامة اي القاء الكلام بمعنى خلقه واي [illegible] هو معنى التكلم [illegible]
لو الثابت بالشرع او معنى التكلم الثابت بالشرع ليس الا المعنى اللغوي [illegible]
مراد المحشي هو الاول كما ستطلع قوله لعدمهما التكلم اي الكلام بمعنى التكلم في التعريف

معنى الكلام

بسم الله الرحمن الرحيم

يا هو يا من لا اله الا هو يا من لا هو الا هو ولا يعلم ما هو الا هو
كلّت الالسن عن نعت صفتك وتحيّرت العقول عن كنه معرفتك
صلّ على من اصطفيته لختم كتاب رسالتك محمّد شمس فلك العرفان
ومن ارتضيته لفتح باب ولايتك على رب نوع الانسان
وآلهما ملوك عالم الامكان ونعوت حمد القرآن خلّصنا
بلطفك وهدايتهم عن الخلل والنقصان ونجّنا بفضلك وشفاعتهم
عن الخزي والخذلان انك انت المنان بالاحسان وبعد
فيقول احوج المربوبين الى الرب الحكيم العليم ابن صدر الدين محمد الشيرازي
محمد ابراهيم هداه الله الصراط المستقيم هذه تعليقات لتبيين مطالب
قصد المقاصد من كتاب التجريد وشرح الجديد وحواشيه
للمحقق العلامة الخفري كتبتها اثناء مباحثتها تذكرة للاخوان المعتنين
بكشف معضلاتها وتبصرة للخلان المهتمين بحلّ مغلقاتها والمامول
ممن طبعه على الانصاف مجبول وعقله بالحسد والعناد غير مخبول ان يصلح
ما وجد من الخلل ويصفح عما عثر عليه من الزلل فالمعصوم من عصمه الله من الازل
والتكلان عليه في الآخر والاول

المقصد [illegible]

قوله اثبات الصانع انما تعرض لاثبات الواجب كما هو المشهور في العنوان
والظاهر من تقرير البرهان لا لما في الحواشي من ان المسلمين [illegible] الصانع موجود
لا ان الواجب موجود لما اشتهر انها قضية اولية والتوجيه بان المقصود
اثبات الوجود لما يتصور في المفهوم خارجا عن العلم الالهي فان المراد على
كلا التقديرين ان مصداق الموجود بما هو موجود الذي هو موضوع هذا العلم

باعتبار

باعتبار تميزه عن الفلسفة الاولى فرد خارجي لهذا العنوان اذ ذاك
كما قال الشيخ الموجود لا يمكن ان يطلب وجعل الموضوع محمولا شايع بل لا اشارة
الى ان الذي يقام عليه البرهان وجوده من حيث هو علة ومبدأ لسلسلة
المصنوعات ومجعولية وجوده الرابطي لا الحقيقي كما افاده الدواني العلامة
او الى ان بعض صفاته كالقدرة مثلا انما تثبت في هذا الكتاب له تعالى
من حيث هو صانع للعالم لا من حيث هو واجب او للتحرز عن توهم التسمية
فان ذلك اللفظ غير [illegible] من الشرع ثم [illegible] الوجود لمن وجوده تعالى
بديهي غني عن الدليل محمول على بداهة وجوده [illegible] كل احد عند المضايق
او على العلم الاجمالي الفطري الذي كل مولود يولد عليه او مبني على ما ذهبوا
اليه من ان كل وجود هو وجود الحق وانه الموجود المطلق والاشياء كلها اطواره
وشئوناته كما هو مسطور في كتبهم لا ان العلم به بعنوان انه واجب الوجود
او صانع العالم على ما هو المقرر عند اهل البحث بديهي اذ نظريته ضرورية
لا تخفى قوله وصفاته وآثاره عطف على اثبات الصانع لا على الصانع والمراد
اي وفي بيان صفاته نفيا واثباتا وتبيين جهة صدور افعاله عنه على ما هو
المذكور في الفصلين الاخيرين فلا مجال لتوهم ان التخصيص ليس على ما ينبغي لان
المقصد الثالث بل الاول ايضا في آثاره ولا حاجة الى تقييدها بالحيثية لو تقدم
الواسطة كما في الحواشي [illegible] لا يعبد على مذهب المليين وغيرهم
محققي الحكماء على ان فيها ما لا يخفى [illegible] جعل الصفات مقابلة للآثار اشارة
الى العينية فتامل فيه [illegible] وجود موجود ما من الموجودات
البديهية ما امكانه نظري كالشمس والقمر ولهذا استدل الخليل عليه بالافول والتغير
والمطلوب في هذا المقام اثبات مطلق الفرد الواجب [illegible] نظر
عن الحسابيات لا ما نحن فيه ولا حاجة الى تكلف الاستدلال على بداهة امكان
وجود ما على بداهة وجود موجود ما وجعل الترديد فيه كما في الحواشي [illegible]

متعلق

والمراد بالاثر ما سوى الفعل بعينه لا المفعول [illegible]

صفاته

بان الثابت علم مؤثر موجودا فوقه وذلك لان موجودية الممكنة في اي نوع
ثبت عليه حقيقته ولا لازما لها من حيث هي هي فهي امر مغاير لها عارض لها
فلا بد له من علة وسبب غيرها وظاهر ان المعدوم لا يكون مفيدا للوجود
ثم افتقارها الى المؤثر احد ما اعتبره المسالك المشهورة على المقصود الاقصى بتلبيسه
لعدها منهج الحكماء الالهيين فانهم يستدلون بالنظر في الوجود والموجود الذي
هو موضوع علمهم وانه واجب او ممكن على اثبات الواجب والطرق منه كثيرة
ثم بالنظر فيما يلزم وجوب الوجود على سائر صفاته وثانيها على كيفية صدور الافعال
وثانيها مسلك المتكلمين ولما كانت علة الحاجة الى المؤثر عندهم الحدوث
او الامكان بشرط الحدوث فهم يستدلون بحدوث الاجسام والاعراض
وابطال الدور والتسلسل على وجود الصانع ثم بالنظر في احوال الخليقة
كالاحكام والاتقان على صفاته كالعلم والارادة وثالثها مسلك الحكماء
الطبيعيين فانهم يستدلون بالنظر في الحركة والمتحرك الذي هو موضوع
علمهم بعدما اثبتوا ان لكل متحرك محركا وانه لا يجوز ان يكون المتحرك كالنفس
ويمتنع ذهاب سلسلة الحركات لا الى اول على وجود محرك اول
غير متحرك ولا متغير في صفاته كالمحرك في المقولات المشهورة وانه في ذاته
كالحكمة المتصل من الليل الذاتية الى الالهية قال والذي العلامة
طاب اثره وهذه طريقة الخليل على نبينا وعليه السلام قال لا احب الآفلين
ثم بالنظر في احوال المحركات على صفاته كمن [illegible] الاجسام المستقيم
الحركات وبين المحدد لجهاتها والسموات وعدم امكان عليهم [illegible]
وان الملك [illegible] بعضها علة للآخر [illegible] جميعها معلول العلة
والعقد على وحدة فاعلها والا لجاز انفكاك بعضها عن بعض المستلزم
لفسادها وبطلانها [illegible] لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا
ثم للمراتب [illegible] الاكثر

على غيره

على غيره بقوله تعالى اولم يكف لم يحتج بيانا بالثبوت الا ذات وحدانيته وبراءته
عن النقائص الى تامل لتعريف الوجود ولم يحتج الى اعتبار خلقه وفعله
وان كان ذلك دليلا عليه لكن هذا الباب اوثق واشرف ثم جعل المنهج
المذكور تمثيلا في قوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين
لهم انه الحق اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد بان الطريقين
ووسم منهج الالهيين بطريقة الصديقين وقال المصنف في شرحه لبيان
ان هذا الطريق اوثق ان اولى البراهين بعطاء اليقين هو الاستدلال
بالعلة على المعلول فظاهره يدل على ان منهج الالهيين في اثبات الواجب
برهان لمي ومنهج غيرهم دليل اني والمتأخرون يتشبثون في جعل هذا
المنهج لميا تارة بما قال الشيخ في برهان الشفاء ان اليقين في تحصيل
من الاستدلال بوجود المصنوع على وجود صانعه ان العلم اليقيني
بذي السبب لا يحصل الا من سببه فيقولون كون العالم ممكنا مصنوعا علة لكون
الواجب علة وصانعا له الى علة لمبدأ الوجود الرابطي وانتهى الى حد منه
الى الوجود الحقيقي بالحدس لا بالاكتساب وبعد ما يرد عليهم انه يلزم ان
لا يكون صانعيته تعالى للعالم باعتبار ذاته بل بكونه معلولا لغيره اجابوا
بان صانعيته للعالم لها ملاحظتان احدهما انه بحيث يكون وصفا
للواجب تعالى ومعناه كون الواجب بحيث يكون صانعا للعالم
وليست معلولة لغيره والثانية بحيث يكون صفة للعالم ومعناه كون العالم
بحيث يكون له صانع فللعالم صفتان المصنوعية وكونه ذا صانع والاولى
علة للثاني والثانية اذن كون العالم ذا صانع واجب الوجود لكنه عند هذه
يحصل بعد علم العلم بكون الواجب موجودا صانعا له ومن ذلك بل
بصحابة التي على ما اصطلحوا عليه هذا حاصل ما ذكروه واقول لا اختصاص
لذلك بطريقة الصديقين بل هذه المقالة تجري في جميع الدلائل الانية

والشيخ ايضا ذكر هذا في مقام آخر الآن ايضا انما يفيد اليقين بعد الملاحظة
على ان النظر على ذلك التقدير ليس مقصورا على الوجود نفسه بل صار
هذا ايضا استدلالا بحال المخلوق على الخالق كسائر المسالك وتارة
يقولون ان الاستدلال بحال مفهوم الموجود وهو احتياج فرده الممكن الى العلة
على حالة اخرى معلولة كما هي في بعض افراده واجب فهذا ايضا كسائر
وبعضهم يزعمون ان الحق ان جميع المسالك في اثبات الواجب انى لكن
منهج الالهيين في صفاته وافعاله لمي وفي غيره انى والترجيح لهذه
الجهة وهو خلاف ظاهر كلام القوم وبعضهم يجعلونه ... بانهما باللم ثم اقول
طبيعة الوجوب لما كانت طبيعة تابعة لطبيعة الوجود عارضة
لها متأخرة بالذات عنها كما يظهر بتتبع عبارات الشفاء وغيره
فيكون الموجود بما هو موجود متقدما بالذات على الموجود بما هو واجب
والواجب بما هو واجب وهذا لا ينافي ما هو المشهور من ان الشيء ما لم يجب
لم يوجد لان المراد منه ان الماهية ما لم تتصف في مرتبة العقل وجود ما
بصفة الوجوب لم يمكن ان يوجد لا ان اتصاف الشيء في الخارج
بصفة الوجوب متقدم على تحققه فيه او في الذهن على ثبوته فيه فتامل
اذا تمهد هذا فلا يخفى عليك ان الاستدلال بالموجود بما هو موجود وان لم
فرد انى الواجب على الواجب بما هو واجب وان لم فرد اخارجيا الخارج ح
برهان لمي لا تعرف والتكلف لا انى لان ثبوت الفرد الخارجي للموجود بما هو
موجود متقدم بالذات والطبع على ثبوت الفرد الخارجي للواجب بما هو واجب
ولا يتوهم انه يلزم على هذا ان يكون الواجب بما هو واجب معلولا لشيء
اذ اللازم تقدم اعتبار الوجود على اعتبار الوجوب وهو ليس بمستنكر
اذ ذاته من جهة انه مبدأ للآثار فرد للموجود والوجود ومن جهة انه مصداق
لوثاقة الوجود فرد للواجب والوجوب والاعتبار الاول متقدم بالذات

على

كالشامل للكون مشمول له

على الاعتبار الثاني كما في تقدم وجود الوجود على سائر الصفات
وفي تقدم العلم والقدرة على الارادة وطبيعة الوجود والموجود
بما هو موجود متقدم على جميع الاشياء بل جميع الاعتبارات بالذات
ولهذا جعل موضوعا للفلسفة الاولى والمراد بما قال الشيخ وغيره انه
لا برهان عليه [illegible] البرهان على كل شيء انه لا برهان على ذاته
من غيره لا ان ذاته باعتبار وملاحظة ليس برهانا عليه باعتبار آخر
او بعض صفاته ليس برهانا على بعض آخر بل هو الشهيد عليه كما على غيره
ولهذا بعينه صار هذا المنهج اشرف واخص من غيره المأخوذ فيه
وجود الممكن والى ذلك اشار الشيخ بما هو عليه ثم ان ما قيل بل اخذ
فيه ايضا الامكان والممكن قيل لفظهما فيه على سبيل الاحتمال دون
الجزم وفي غيره يعتبر كون شيء ممكنا او حادثا وليتحقق به ثم ينتقل منه
الى وجوده هذا ما تيسر لنا في بيان مسالك الافهام فانظر بعين الهدى
في اطراف المقام ولا تشتغل بوساوس الاوهام ولا تمل باطناب
الكلام اذ فيه شفاء للاسقام والتكلان على الملك العلام
رحمه الله ويمكن تقرير هذا الدليل اه اللازم في الاول الانتهاء الى الواجب
وفي الثاني الدور او التسلسل وفي الثالث الانتهاء الى الواجب
حين فرض خلو الوجود عنه وفي الرابع اما الدور او التسلسل او الانتهاء
الى الواجب ان كان كلها اي كل الافراد المعلومة بالبديهة
وفي بعض النسخ بعضها فله موثر اي لذلك الكل او البعض بناء على انه
في حكم ممكن واحد في نحو الاحتياج كالجزء او الكل والعدم منها وهذا اولى
فتامل
وكذا في الثالث في افراد الموجود اي مطلق لا المعلومة بالبديهة فقط
ويمكن حمل كلام المصنف على هذا بان يجعل ضمير مستلزما راجعا
الى كون الموجود واجبا ولازم الموجود بجنس او الصفة مهملة على الاخر

٧ او ممكنا ما

الثالث ٤

وهو ان يجري في الواجب وهو للعهد واي تخصيص صحيح وعدم لصحة الكل
الكل على الاول ليس كعدم الصحة مع ان ركيزة النظر بادي تأمل
مآرب اهل البحث اي ليس ثمة حاجة في ابطال التسلسل فان اثباته
على المجادل عسر جدا ولا مبنيا على ذوق او حدس   ازانه الدور
في الحواشي القديمة لبطلان الدور ثم والثاني غير تام وانما يلزم لو توقف
موجود معين على ما يتوقف عليه بعينه ولم يلزم مما ذكر اذ تحقق ايجاد
ما يتوقف على وجوده جميع الموجودات ووجود كل موجود معين يتوقف
على وجود علته فاللازم هو التسلسل لا الدور واجاب عن ذلك سيد اعاظم
الحكماء بما حاصله ان طبيعة الايجاد لما كانت طبيعة ناعتية فلا محالة
يتأخر عن طبيعة الوجود تأخرا ذاتيا لان ثبوت صفة لشيء فرع
ثبوت الموصوف في نفسه وطبيعة الوجود الامكاني يحتاج الى طبيعة
الايجاد وتأخر عنها فالدور لازم بين الطبيعتين وافاد والدي
العلامة طاب ثراه ان احكام الوحدة العددية مما لا يثبت للوحدة
الابهامية النوعية او غيرها كما ان اتصاف ماهية الانسان مثلا بالعلم
والجهل لا يقتضي ثبوت التناقض لعدم وحدة الموضوع وحدة عددية
بخلاف اتصاف ذات شخصية بهما فلقايل ان يقول الاحتياج
الداير بين الطبيعتين في صورة التسلسل بان يكون كل واحد من
افراد احديهما الطبيعة ومهية مفتقرا الى فرد من طبيعة الاخرى
كك غير مستنكر وذلك لان الطبيعة الابهامية لا وجود لها في
الخارج الا في ضمن الافراد ويكفي لتحقق كل من الطبيعتين في الخارج
في ضمن فرد ما الذي يحتاج الى فرد من الاخرى وسايغ الادلة بنظر ما فات
المصنف رحمه الله في مصابيح المصابيح في الايات والنظر اقول
بشبهة لم يكن مراد المحقق انه اذا كانت الموجودات منحصرة في الممكنات
الخفري قدس سره

يكن

لزوم حو

هو صدر الحكماء والمتألهين محمد الشيرازي ...

يكون وجود كل واحد منها محتاجا ومتأخرا عن ذاته جواز نحو واحد
جزا اي عدمها وهو عدم الجميع بالكلية بناء على المقدمة الاتية وان
الشيء ما لم يمتنع جميع انحاء عدمه لم يجب وجوده لم يوجد وذلك الرافع
هو الجاعل تاما اي وما لم يوجد ثم لما كان ذلك الموجود ايضا واحدا
من الموجودات الممكنة كان وجوده متأخرا عن ايجاده المتأخر عن وجوده
هذا الشيء ما لم يوجد لم يوجد فيلزم تأخر الواحد الوجود عن نفسه بواسطة وهو
الدور المستحيل ضرورة وكثير من ناظري هذا الكتاب قد غفلوا عن استعمال
تلك المقدمة في تقرير هذا البرهان فاشكل عليهم تتميمه مع ان المحقق يقول
ان تتميم جميع مسالك البراهين مبنية عليها   ومنها اي ليس الموجود
المطلق اه هذا البرهان مستفاد من كلام الشيخ الرئيس في ثاني اولى
الالهيات الشفا وبيانه بالعبارة الاوضح ان شيء الموجود بما هو موجود
... الموجود بما هو موجود لا غير
مع قطع النظر عن خصوصية سوى الوجود لا يحتاج في تحققه في الخارج الى علة
موجبة اوجب تحققه والا لاحتاج جميع الموجودات الى علة هو بايه فاحتاج
هو ايضا الى نفسه وذلك يقتضي تقدم الشيء على نفسه فطبيعة الوجود بما هو موجود واجبة
التحقق في الخارج ممتنعة العدم لا لعلة ولو لم يكن لها فرد يجب وجوده بالذات
كان عدم الجميع ممكنا بناء على المقدمة الاتية فينعدم الطبيعة بانعدام
الكل هف وانت تعلم ان المراد بالوجود المستثنى منه الموجود ههنا
ليس هو الوجود العام البديهي الاعتباري الانتزاعي الذي ليس له تحقق
في الخارج اصلا بل هو من المعقولات الثانية بالمعنى الاعم وهو زايد على جميع
الموجودات منفصل بها في الذهن بل المراد هو الوجود الحقيقي الذي هو منشأ
الاثار ومحقق الحقائق ومعلوم بوجه ما فليتدبر   وهذا تحقيق اي هذا
البرهان بهذه العبارة التي لا يلاحظ فيها امر غير الموجود الحقيقي والوجود
البحت الذي هو الواجب بالذات على ما هو راي المتألهين وكل ما سواه

فوجوديته بالانتساب الى حضرته اتحى سائر مسالكه هذا المنهج بان يكون
طريق الصديقين اذ الشاهد فيه هو المشهود بعينه   دعوى لم مجموع
الموجودات ليس المراد المجموع من حيث هو مجموع اذ كل الاجزاء مبدأ له
لو كان له وجود في الخارج فتامل   ليس له مبدأ بالذات المراد
بالمبدأ بالذات المبدأ الذي يحتاج اليه كل واحد منها في وجوده اليه
اذ الذي هو مبدأ لبعضها فقط ليس مبدأ للجميع الا بالعرض ومن الظاهر انه
لو كان لجميع الموجودات مبدأ كذلك يكون ذلك المبدأ مبدأ لنفسه ايضا و
واذا لم يكن للجميع مبدأ كذلك يكون في الوجود موجود واجب الوجود بالذات
اذ لو انحصر في الممكنات احتاج الكل الى ما بسببه يمتنع نحو من انحاء عدمها
وهو عدم الجميع راسا بناء على المقدمة الاتية وان الشيء ما لم يمتنع جميع
انحاء عدمه لم يجب وجوده ولم يوجد   مجموع الموجودات اذ عدم جميع
الموجودات راسا بحيث لا يوجد شيء منها اصلا ممتنع اذ ما لم يمتنع جميع
انحاء عدم الشيء لم يجب وجوده فلم يوجد وليس لهذا الامتناع
سبب والا لزم تقدمه على نفسه ايضا وعدم جميع الممكنات ليس ممتنعا
كذلك كما يحكم به الفطرة فلا يكون في الوجود ما يجب وجوده ويمتنع عدمه بذاته وهو المط
وفائدة الحيثية الاشارة الى ان حيثية الوجود كاشفة عن حيثية الوجوب
لا انه شرط او قيد كما زعمه صاحب الحواشي القديمة وسلم المقدمة الاولى
على الاول وثاني جميع الممكنات بشرط الوجود ايضا كذلك ومنعها على الثاني
وقال انما يصح ذلك على تقدير وجود الواجب وهو اول المسئلة على ان
والدي العلامة طاب ثراه اجاب باختيار كل من الشقين اما على الاول
فبان الشرط المذكور في الممكنات الصرفة بناء على المقدمة الاتية وان
الشيء ما لم يجب لم يوجد لما كان من قبيل الفروض المستحيلة اذ الوجود الحاصل
بلا وجوب ليس وجودا حقيقة ما لموصوف به ممكن بالامكان العام

الخير

موجود يمتنع ان يعبر لكن ... مصنف

قوله الا بالعرض لانه اذ ... الذي هو مبدأ ... للجميع ... بالذات ... بالعرض ...

ان يصير لا شيئا محضا واما على الثاني فبان النظر في مفهوم الوجود مع قطع
النظر عن اثبات الواجب بالذات يؤدي الى ان الممكن من حيث هو
ممكن لا يمكن ان يتصف به الا بالوجوب الذي بني عليه ومنه يثبت وجود
الواجب بالذات بناء على ان ما لم يمتنع جميع انحاء عدم الشيء لم يجب
وجوده فما للعلل الممكنة من حيث هي ممكنة لا يحصل بها الامتناع
مبنية على مقدمة اخرى التصديق بهذه المقدمة وان كان بديهيا كما قال
لكن لما كان في تصور اطرافها نوع خفاء اشتبهت على كثير من الناس
فلا باس بتوضيحها والتنبيه عليها فنقول الممكن ما يجوز نظرا الى ذاته وجوده
مطلق وعدمه مط وان لم يجز بعض انحاء عدمه كما يقولون في العدم
الطارئ على وجود الزمان او بعض انحاء وجوده كما يقولون في الوجود
الطارئ بعد العدم اللاحق على الوجود وظاهر ان ثمة ما ينبغي ان الممكن
ما بسببه يجب وجوده ويمتنع عدمه لم يكن وجوده واجبا ولم يكن عدمه ممكنا
بالامكان الوقوعي اذ اذا كان موجب الممكن ايضا ممكنا كان ايجابه
عبارة عن جعل وجود المعلول على تقدير وجوده واجبا وعدمه كذلك ممتنعا
ومجرد ذلك لا يصير عدم المعلول مطلقا ممتنعا ووجوده واجبا مع ذلك
ممكن عدمه مع عدم علته فكل ممكن وان كان عدمه على تقدير وجود علته
محالا لعلة الممكن عدمه في ضمن عدم جميع علله الممكنة باق على امكانه لا يصير محالا
بشيء من العلل الممكنة اذا عرفت ذلك فلا شك في ان جميع الممكنات الصرفة التي
لا يكون فيها ما يجب وجوده ويمتنع عدمه لذاته سواء كانت متناهية او غير
متناهية بينها ترتيب العلية والمعلولية ام لا في حكم ممكن واحد في امكان
الامكان طريان نحو من انحاء العدم عليها جميعا نظرا الى ذاتها وهو
العدم بالكلية بحيث لا يوجد شيء منها اصلا وانها متى كانت باقية على
امكانها الصرف لم يكن في الوجود شيء بعد سببيه ذلك النحو من العدم الذي

وملخص القول انه اذ الفرض ان المجموع الموجود اذ ليس من حيث ... فقط فحينئذ الموجود ... يمتنع عدمها ولو فرض كونها ممكنة ... منه

هو ممكن بالنظر الى ذات الجميع ممتنعا ويجعل وجود شيء منها واجبا على الاطلاق
يمكن امكان هذا العدم امكانا وقوعيا ويدفع ما في الحواشي الخرزية ان اراد
اراد الامكان الذاتي فهو ولا يجدي نفعا وان اراد الامكان الوقوعي
فهو ممنوع لا خفاء في ان ليس المراد ان المجموع من حيث له وجود واحد
كالممكن الواحد اذ لا حق ان ليست للمجموع من حيث هو وحدة
الا بمحض الاعتبار ولا وجود سوى وجودات الآحاد وايضا ليس المراد
من طريان الانقطاع العدم بعد الوجود كما هو محقق تشخص هو
ومن حمل على هذا الظاهر لفظ الطريان وتشبث به في تتميم البرهان بالوجوب
اللاحق غفل عن انه لا غرض اثبات جواز هذا النحو من العدم ايضا على
كل ممكن وعلى جميعها بالذات ثم يكفي هذه المقدمة بهذا التقرير بديهية
ولا دخل في تتميم الجميع كما لا يخفى والعجب ان بعض افاضل المتأخرين
اطال الله بقاءه بعد حمل كلام المحقق على عدم اللاحق بعد الوجود
واستشهد بالمحقق الزمان اجاب بما هو المشهور في الجواب عن
الشبهة المشهورة على امكان الزمان بان ذي تحيز في السابق حاصله
انه لا يلزم من امتناع العدم الطارئ على الزمان ان يكون بقاؤه واجبا
بالذات حتى لا يحتاج الى الوجوب اللاحق بل علة ان العدم ذي ...
الوجود البقائي هو العدم ... وهو ممكن في الوجود البقائي
ممكن في ضمن فرد ... وان كان ممتنعا في ضمن فرده الآخر الذي
هو العدم بعد الوجود وانت خبير بان هذا لا يفيد في هذا المقام
الا تقوية للايراد ثم لا يخفى عليك ان باستعمال هذه المقدمة يتم البرهان
الذي ذكره المحقق في فصل العلل والمعلولات على ابطال التسلسل بقوله ولو
ترامى معروضا هما اي سلسلة واحدة الى غير النهاية لكان كل واحد منهما
ممتنع الحصول بدون علة واجبة لكن الواجب بالغير ممتنع ايضا فيجب وجود علة

واجبة لذاتها هي طرف السلسلة وتقريره لو ترامى معروضا العلية
والمعلولية في سلسلة واحدة الى غير النهاية لكان كل واحد آحاد تلك
السلسلة ممتنع الحصول في الخارج الا بعلة واجبة موجبة لكن الواجب
بالغير ممتنع الحصول الا على تقدير وجود واجب بالذات لما عرفت
من ان كل ممكن كونه بالنظر الى ذاته والى جميع علله الممكنة يمكن انتفاء علله
وهو علله مع عدم جميع علله الممكنة وانه متى لم يمتنع جميع انحاء عدم
الشيء لم يجب وجوده فيجب وجود علة واجبة لذاتها متقدمة على جميع
تلك السلسلة تقدما بالعلية كتقدم آحاد تلك السلسلة بعضها على بعض
فيكون طرفا لها هف ولا يخفى عليك ان هذا لا يجري الا في التسلسل
في العلل الموجبة الفاعلية فليتدبر موجد جميع الممكنات اي
ما بسببه يمتنع عدم الجميع بالجملة جزاء الممكنات العرفية لا يمكن
ان يكون علة فاعلية لا العلل باقسامها ترجع الى القابل والفاعل
القابل ما به يمكن وجود الشيء والفاعل ما به يجب وجوده ويمتنع عدمه
والعلة على الاطلاق ما بسببه يمتنع جميع انحاء عدم الشيء ولن يكون
الا فاعلا قريبا او بعيدا يستند اليه جميع العلل وهي العلة بالذات
كما اشير اليه سابقا فلو فرض لم يكن جزاء الممكنات العرفية الذي ليس فيها
ما يجب وجوده ويمتنع عدمه لذاته فاعلا لما كان كذلك سواء كان واحدا
او جملة ما فوق المعلول الاخير او غيره يكون هو سببا لامتناع عدم
نفسه وعلله بذاته وايضا كل جزء فرض ان يكون علة لذلك كانت
علته او ساير ذلك منه كما مال الشيخ في الاشارات لا يكون لم يكن
ممكنا ما ... على ما سبق ان الممكن واحدا كان او كثيرا لا يمكن ان
يكون موجبا على الاطلاق لشيء اصلا فلا حاجة الى التكرار
ولاثبات هذا المنهج الجميع ما هو ... منهج الالهيين موقوف

على وجود موجود ما او طبيعة الموجود بما هو موجود او الموجودات وبكونها
كلها بدون الاحتياج الى ذلك بل بمحض ذاته امكان وجود شيء منها لكن ما لا امكان
الوقوع الذي هو عبارة عن كون الشيء بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محال ذاتي
اذ بمجرد الامكان الذاتي لا يمكن اثبات علته والا يلزم امكان
الافراد الغير المتناهية المتصورة لمهية العقل الاول اما كثرة في النوع
او بكثرة فيه بل امكان عدمها مطلقا عن ذلك علوا كبيرا ثم لا يخفى
عليك ان جميع ما ذكر الى هنا مبني على ما قررنا موقوفة على اصل ان الشيء ما لم يجب
لم يوجد وهو بعيد لما حفظ ان الشيء ما لم يترجح وجوده على عدمه لم يكن
ان يوجد وان ترجح المرجوح ممتنع ظاهر لا سترة فيه ملتبا

الفصل الثاني في صفاته

المطلب الاول الفصل الثاني في صفاته تعالى اي في بيان انه تعالى متصف
بالصفات الكمالية ومنزه عن الصفات والنقائص الامكانية لكن بحيث
لا يوجب ذلك كثرة في الذات ولا في الجهات اي لا ان شيئا او جهة
منه علم او شيئا او جهة منه قدرة او ارادة او غير ذلك حتى يلزم التركيب
المستلزم للاحتياج الى الاجزاء المنافي لوجوب الوجود ولا ان شيئا
فيه قدرة حتى يكون محلا للاعراض ممكنا بالقياس اليها بل حقيقة ذاته
وهويته البسيطة التي لا تكثر ولا امكان فيها اصلا هي بعينها حقيقة
صفاته الحقيقية يعني ان التعبير عنها بتعابير وترتيب بمحض الاعتبار الذهني
وملاحظة العقل لا بحسب الخارج او الواقع فكانه من حيث هو منشأ
للآثار وجودكم لذلك من حيث هو منشأ الانكشاف الاشياء علم كله
ومن حيث هو منشأ لصحة الفعل والترك قدرة كله ومن حيث هو مكونا
مرجح لفعل العالم على النظام الاكمل والاصلح بحال العالم بالوجوب
صفة كذلك عين ارادة كله وكذلك في غيرها وجميعها راجعة
الى حيثية وجوده الذي هو عين حقيقة ذاته وايضا صفاته الاضافية كلها
راجع

راجعة الى اضافة واحدة هي المبدئية تصحح جميع الاضافات كالرازقية
والمصورية وغير ذلك وتتغاير بتغاير المضاف اليها وترتيبها
حسب ترتيبها كترتب مبدئيته لها وكذلك صفاته السلبية جميعها ترجع
الى سلب واحد هو سلب الامكان الذي يدخل تحته سلب الجوهرية والعرضية
وغيرهما ثم لا يخفى عليك انه لا يلزم في صدق المشتق حقيقة على شيء قيام
مبدء الاشتقاق به حقيقة بل لو كان مبدء الاشتقاق كالعلم مثلا قائما
بنفسه بحيث يترتب عليه اثار المشتق كان احق باسم المشتق مما قام

تحقيق انيق

به المبدء فانه سبحانه عالم حقيقة لا بعلم قائم به فادر لا بقدرة تقوم
مريد لا بارادة تعرض بل هو نفس العلم والقدرة والارادة و
كذلك في سائر الصفات الحقيقية ولو نازعنا في ذلك بعض ارباب اللغة
لا نبالي به اذ الغرض تحقيق المعاني لا تبيين الالفاظ فان قلت
يلزم على ما ذكرت كون حقيقته المقدسة مشاركة للاعراض وجهاتها
الداخلة تحت المقولات او القول بالاشتراك اللفظي فنقول كان
مفهوم الوجود المطلق معنى واحد احد افراده قائم بذاته هو حقيقة
الواجب تعالى والباقي عارض لمهيات الممكنات وهو امر اعتباري
عارض للجميع كذلك يكون لكل من هذه المفهومات فرد واحد بسيط
هو عين حقيقة الواجب تعالى غير داخل تحت مقولة وسائر افرادها اعراض
داخلة تحت المقولات ولها اجناس وفصول ويكون المطلق في كل منها اعتباريا
عارضا للجميع هذا غير مستحيل في نظري ولو استشكل عليك او استحال عندك
فاختر ما هو المشهور من القول بالنيابة والله ولي العصمة والهداية
قال المصنف اشارة الى ترجيح ... وحدوث العالم بعد عدمه من الحوادث الغير متناهية يعني به
البعدية الزمانية اذ لا شك ان تقدم العدم على الوجود ليس ذاتيا
ولا طبيعيا والظاهر انه لا يتصور من اقسام التقدم هاهنا سوى الزماني

وغيرها ما افاده العلامة الدواني طاب ثراه من ان تقدم عدم العالم على وجوده
لو كان زمانيا لزم ان يكون قبل كل زمان زمان لا الى النهاية ويلزم
القدم والزمان الموهوم الذي اثبته الاشاعرة قبل وجود العالم غير
صحيح عند المحصلين من المتكلمين ومنهم المصنف كما يظهر من تصفح كلامهم و
ايضا ما ذكرهم من ان تقدم العدم على الوجود ليس ذاتيا ولا طبعيا
عند الحكماء كما صرحوا به في اثبات الحدوث الذاتي ثم اورث
يشبه ان يقال اذا كان زمان وجود العالم متناهيا في جانب
البداية كما هو مذهب المليين كان للعدم تقدم ما عليه سوى التقدم
الذاتي الذي اثبته الفلاسفة لعدم الممكن على وجوده المعبر بالحدوث
الذاتي شبيه بالتقدم الزماني الذي للحوادث الزمانية ولاجزاء
الزمان بعضها على بعض عندهم في عدم اجتماع السابق المسبوق
والفرق ان التقدم الزمانيات على الحوادث متجدد انصرام مستمر
يعرض لاجزائها بحصول تجددها وتصرمها واستمرارها في الخيال
ذلك التقدم اولا وبالذات ثم بتوسطها يعرض للحوادث ولهذا
يعرض له خواص التقدير والتكمم بخلاف تقدم العدم على وجود العالم
على مذهب المليين فانه ليس له مثل ذلك الملاك فلا يمكن تقديره
وتعيينه ولا يكون فيه قرب وبعد وزيادة ونقصان الا بمحض التوهم
ونظير ذلك ما قالوا ان فوق محدد الجهات لا خلاء ولا ملاء ان الوهم
متحدده بحكم ان العقل هناك يعلم من تناهي البعد المكاني ان
وراءه عدم صرف ونفي محض ويتزع من ذلك ويحكم بعونه الوهم ان
لهذا العدم المحض فوقية ما على المكان والمكانيات كفوقية بعض
اجزاء المكان على بعض مع انه لا مكان هناك كذلك ههنا يعلم
من تناهي الزمان والزمانيات في جانب البداية ان وراءها عدم

صرف

صرف ونفي محض ويحكم بان لهذا العدم الصرف قبلية ما على وجود
العالم والزمان شبيهه بقبلية اجزاء الزمان بعضها على بعض وهذا
هو المراد من قول المصنف وجود العالم بعد عدمه بعدية هو الحدوث
الزماني المتنازع فيه بين المليين والفلاسفة ولا يلزم من ذلك
وجود زمان قبل الزمان بل مجرد ذلك الزمان الموجود مع ملاحظة
تناهيه كاف لانتزاع الوهم وحكم العقل بهذه القبلية وليس هذا
اثبات الزمان الموهوم كما ليس ذلك اثبات المكان الموهوم
فتدبر **قوله** اي بعنوان ليس شيئا منهما آه لما جعل الشارح النزاع
في الايجاب والاختيار بين الفلاسفة وبين قاطبة المليين وفسر
الاختيار بما ظاهره موافق لما ذهب اليه جمهور الفلاسفة ايضا على ما تحقق
بيانه اراد المحقق ان يحمل كلامه على ما لا يكون مذهبا للفلاسفة ويكون
متفقا عليه بين المليين فحمل صحة الفعل والترك في كلامه على عدم
لزوم شيء منهما لذات الفاعل وامكان انفكاك ذات الفاعل
عن كل واحد منهما امكانا عاما بان يكون الفعل بالنية والترك اعز
والتعبير بالوقت لضيق الوقت لا القول بالزمان الموهوم والفرق
بين توهم الوقت واثبات الوقت الموهوم ظ وذلك ان كان
اصطلاحا غير مشهور في العبارة وغير ما يتبادر من عبارة الشارح لكن
يجب حمل كلامه عليه حتى يصح ان يكون محلا للنزاع بين الفلاسفة وقاطبة
المليين وحتى يرجع النزاع في قدم العالم وحدوثه وقد يحمل الصحة
ههنا على الامكان الخاص الوقوعي وحينئذ يصير نزاعا لفظيا بان
ان الايجاب المقابل لهذا المعنى مستلزم للقدم فرد عليه ما افاده الدواني
العلامة طاب ثراه من ان هذا لا يصح ان يكون محلا للنزاع بين الحكماء
والمعتزلة القائلين بان الشيء ما لم يجب لم يوجد فيجب صدور

الاصل الملاك

الذي هو المتجدد

وفي قوله لصحة الفعل والترك عن ما يصدر الفعل بالارادة

انه بالارادة

العالم عن الله تعالى وانه بالارادة فى الوقت الذى تقتضيه الداعى كالعلم بالاصلح او المصلحة او ذات الوقت او غير ذلك ويمتنع فى غير ذلك الوقت ثم تصحيح ان يكون نزاعا بين الاشاعرة القائلين بعدم وجوب شئ عنه تعالى كيف يخفى الترجيح بلا مرجح وبين الحكماء فى تجويز صدوره فى ذلك ومع المعتزلة واقول لبعد ان يكون قول المحقق فى بيان عدم النزاع بين الحكماء والمعتزلة الا فى قدم العالم وحدوثه انهما متفقان فى ان ايجاد العالم واجب مع اعتبار الارادة انتهى يعنى الذات اشارة الى ابطال هذا الاحتمال ظاهر دايضا ما قال والدى العلامه طاب ثراه ان مجرد نفى النزاع فى الصحة بمعنى امكان الصدور بالنظر الى ذات الفاعل لا يثبت ان النزاع ليس الا فى قدم العالم وحدوثه اذ يحتمل تحقق التنازع بينهما فى الصحة بمعنى الامكان الوقوعى وعدمه كما بين الحكماء والاشاعرة فالاولى ان يترك لا لى نفى هذا الخلاف حتى يثبت قوله فالنزاع ليس الا انتهى ولعل قوله والا ولى ناظر الى ما ذكرنا ثم ما ذكره بعض افاضل المعاصرين اطال الله بقاءه دفعا لهذا الاحتمال من الاستفسار عن الامكان الوقوعى بقوله ان كان المراد الامكان الوقوعى بالنظر الى ذات الفاعل فقط بدون اعتبار الارادة فهو حق عند الفلاسفة ايضا وان كان المراد الامكان الوقوعى بالنظر الى ذات الفاعل مع الارادة فهو باطل عند المعتزلة والفلاسفة جميعا فهو بعيد لتصوره بمعنى الامكان الوقوعى وانه بالنظر الى الواقع نفسه لا بالنظر الى امر او اعتبار من تعبير مراتب تحليل جاء ساقط عن ذلك وقد يحمل النزاع فى مقدم الشرطيتين المذكورتين فى تفسير القدرة وبين مقدم الاولى دائم عند الحكماء اذ لا اختلاف بين المليين وهذا ايضا ليس على ما ينبغى اذ المشيئة عين زائدة على الذات عند بعض المليين

بقدم

قديم عند الفريقين اللهم الا ان يراد به متعلقها فيرجع الى ما قال المحقق قوله والغرض ان معنى الصحة اه اى الغرض من تفسير كلام ارسطو بما ذكر انه ليس كذا ان يكون مراده الى عدم صحة الفعل والترك بمعنى امكانهما بالنظر الى ذات الفاعل بذاته فان الفلاسفة ايضا قائلون بانه تعالى قادر بهذا المعنى فالنزاع ليس فى هذا المعنى وانه بصدد بيان محل النزاع والفاضل المعاصر اطال الله بقاءه كتب ههنا حاشية بهذه العبارة هكذا فى جميع النسخ التى وصل الينا والصواب ان يقول ليس الا الامكان بالنظر الى ذات الفاعل من حيث هو فاعل كما يرشد اليه قوله واراد وانهما امكان الصدور واللاصدور بالنسبة الى الفاعل من حيث هو فاعل وقوله مع اتفاقهما فى ان ايجاد العالم الخ وكان كلما انتشطت من القلم انتهى وعلق عليه ذلك حاشية طويلة ولعمرى انى لا ادرى لوجود كلما الا ههنا محلا صحيحا فضلا عن ان يكون صوابا وما فى النسخ خطأ ولعل مراد هذا الفاضل ادام الله فضله لا يصل اليه فهمى والله يعلم حقايق الاشياء قوله من حيث هو فاعل الحيثية للاطلاق لا التقييد بوصف الفاعلية اى لا من حيث هو مريد بالارادة تثبت صحته للمراد ويمتنع عدمه عند الحكماء والمعتزلة فان للفلاسفة ايها العبارة نقلها المحقق الدوانى قدس سره فى رسالته الجديدة فى اثبات الواجب والثانية مشهورة قوله صح صدور الفعل اى ما يصلح للصدور واللاصدور والتعبير عما يتعلق بالفعل امر شايع كما يقال الحكم استكمال النفس قوله والتلازم بين المعنيين ظاهر فمعنيهما متفق عليه قال والدى العلامه طاب ثراه بل الظاهر خلافه فان الامكان المذكور اما وصف للفاعل او للمفعول وكلاهما باطل عندهم اما الاول فلانتفاء الجهة الامكانية عن الواجب مطلقا عندهم

العقل

تالوا واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات واما
الثانية فلانه لو كان كذلك لكان كل فاعل مختار الا ان افعال الفاعل المختار
ايضا ممكنة الصدور واللاصدور اذ الامكان ممكن ضرورة فوق
ربما يتجه ان يكون مرادهم من قولهم واجب الوجود بالذات واجب الوجود
من جميع الجهات انه لا يمكن ان يكون في ذاته جهة وحيثية امكانية
بحسب الواقع ونفس الامر الا انه بجميع الجهات والاعتبارات الوضعية
العقلية التي بمحض تحليل العقل واعتبار المعتبر واجب الوجود فانهم
صرحوا بان ذاته من حيث هي مناط بعض الصفات ومنشأ
لاثاره معلول ومتأخر عن ذاته من حيث هي مناط صفة اخرى
ومنشأ لاثار اخرى كما صرح به الشيخ الرئيس في سابع ثامنة الهيات الشفاء
ولا ينافي ما يأتي بان يكون ذاته ماخوذة مع اضافة ما ممكنة الوجود فانها من حيث
هي علة لوجود زيد ليست واجبة الوجود بل من حيث ذاته [illegible] ان يكون في
~~وقد اورد بعض اعاظم العلماء ان مرجع صحة الفعل والترك بالنظر الى ذات~~
~~الفاعل الى الشعور اذ لا يمكن اقتضاؤه للمعلول [illegible]~~
فاعلا بالاختيار وتحقيق ذلك ان الامكان المذكور ليس صفة للفاعل
ولا هو الامكان الذاتي او الوقوعي للمعلول اللذين هما حالتان [illegible]
لوجوده في نفسه بل هو صفة لصدور الفعل عن الفاعل وليس هو نفس
القدرة بل القدرة ما في الفاعل منشأ لهذا الامكان كما مرت
الاشارة اليه كان الارادة هي منشأ الترجيح او الوجوب والفاعل
الموجبة سواء كانت تامة او ناقصة ليست افعالها ممكنة الصدور
واللاصدور عنها بل مطلوبا بل انها ممكنة الوجود في انفسها بالنظر
الى ذواتها او بالنظر الى الواقع ايضا وتلخيص المقام ان صدور الفعل
عن الفاعل قد يكون من مقتضيات ذاته من ذاته بحيث لا يكون باعتبار المشية حل

الصدور

في الصدور فيسمى ذلك الفاعل موجبا باعتبار انه ليس فيه الا منشأ
الوجوب فقط اما تاما غير موقوف على شرط واله من خارج او غير تام
وقد لا يكون كذلك بل يكون الصدور واللاصدور بالنسبة الى ذاته
بدون اعتبار مشيته متساويين بمعنى انه يمكن له ان يرجح احدهما على
الاخر بالمشية فيسمى ذلك الفاعل قادرا باعتبار [illegible] ومختارا
باعتبار امكان الترجيح بالمشية ويعبرون عن المبدا تارة بكون
الفاعل بحيث يصح منه الصدور واللاصدور بالنظر الى ذاته
من دون ملاحظة مشيته وتارة بكونه بحيث ان شاء فعل وان
لم يشأ لم يفعل وهذان المفهومان متلازمان لا يرتفعان لمعنى
القدرة والاختيار والتعبير عن البسائط لا يمكن الا باللوازم
ثم من الظاهر ان صدور العالم عن الواجب تعالى عند الفلاسفة ليس
من قبيل الاول بل من قبيل الثاني وهم لا يذهبون الى انه تعالى ليس بقادر
مختار بل ذهبوا الى ان قدرته وارادته لا توجبان كثرة في
ذاته بل علمه بنظام الممكنات على الوجه الاصلح الذي هو عين ذاته
من حيث انه منشأ وسبب لصحة صدورها عنه قدرته واختيار
ومن حيث انه منشأ او علة لوجوب الصدور عنه ارادة صرحوا
بذلك في كتبهم ولا نزاع للمعتزلة معهم في ذلك بل انما النزاع بينهم
في ان قدرته هل هي منشأ لصحة عدم لزوم الفعل له ام لا بل يجب ايجاد
العالم عنه دائما بحيث لا يكون يتعطل اصلا وهذا يرجع الى النزاع
في قدم العالم وحدوثه وللاشاعرة معهم نزاع اخر سوى ذلك وهو انه
هل القدرة يكون منشأ لصحة الفعل والترك وصحة وقوعه بحيث يكون
تحقق كل منهما عنه في الواقع بدلا عن الاخر في اي وقت كان بلا داع
ومرجح سوى الارادة ام لا فمرجع [illegible] بين الحكماء والمعتزلة اي المتفقون

انه يصح منه كلا من الصدور واللاصدور اذا لم يلاحظ مشيته ما

تعطيل

نعم صح

فالنزاع ح

منهم مع الحكما في القول بعدم زيادة الارادة على الذات ووجوب
الاصلح كالمعتزلة واصل ابن عطا والنظام والكعبي وغيرهم لا القايلين
منهم بزيادة الارادة وحدوثها كالجبائية وعبد الجبار والقايلون
بعدم وجوب شي عقلا كضرار فيحتمل ان يكون لفظ مع مع ما عطف عليه قوله وحواره
فالمناسب ان يفرع على ما ذكر بعبارة لما عرفت ان الحكما والمعتزلة متفقان
في ان الله تعالى قادر بمعنى ان ذاته بذاته بدون اعتبار كونه مريدا
منشأ الصحة صدور الفعل والترك وبالارادة التي غير زايدة على الذات
يجب الصدور على الوجه الاصلح ويمتنع على غيره وانما النزاع
في انه اي يكون ذاته منشأ الصحة عدم لزوم الفعل كما ذكرتم لا دان
هذا يرجع الى النزاع في القدم والحدوث فالمناسب عن هذا الكتاب
بنا على مذهب مصنفه ان يغير الايجاب المذكور في قوله وجود العالم
بعد عدمه ينفي الايجاب بامتناع انفكاك ذاته تعالى في الازل عن
ايجاد مطلق العالم وفيه ايضا اشارة الى دليل آخر على وجوب حدوث
الصحة في عبارة الشارح على ما ذكره رحمه الله كالاظهر واسناد الانفكاك
الى الذات للاشارة الى ان الانفكاك الجايز عندهم هو ما كان
من جانب الفاعل بسبب القدرة والعلم والارادة اذ تخلف المعلول
عن متنضل العلة التامة مستحيل عندهم ايضا وليس هذا من قبيل عرضت
الناقة على الحوض كما توهم فاندفع ما في الحواشي الخوزية من ان هذا التغيير
ليس على ما ينبغي بل المناسب ان يغير بامتناع انفكاك ايجاد العالم
عن الذات **قوله** بل الحق ان يقال الايجاب المتنازع فيه
بين الحكما والمعتزلة اذا كان هو قدم العالم كما ذكر فكيف يحتاج في نفيه
هنا الى الاثبات وقدم نفي القدم وكيف يمكن نفيه وهو هو منقول
لزوم الفعل للفاعل معنى ولهذا اذا نسب الى الفاعل بان الفاعل
منشأ

منشأ له كان ايجابا بالمعنى المذكور واذا نسب الى الفعل كان قدما
للفعل ان كان فاعلا قديما فقدم العالم لازم بين للايجاب الواجب
لا نفسه وبداهة لزوم الثاني للمقدم وثبوت الاستثنائية لا ينافي نظرية
النتيجة والمراد من قوله فالنزاع بين الحكما والمعتزلة ليس الا في قدم العالم
وحدوثه ان النزاع منهما عن الايجاب والاختيار انما يرجع الى ذلك النزاع **قوله** بعدم
وهذا الاستدلال انما يناسب الى الاشاعرة نفوا مطلق الايجاب بعد اثباته
وزعموا ان المختار حين لا يتوقف ترجيح احد مقدوريه على الآخر على شرط ومخصص
بل له ان يرجح احد مقدوريه على الآخر بالارادة من غير مرجح وبدون الايجاب
وزعموا ان تاثيره تعالى في العالم لو كان للايجاب باي معنى كان لو كان محتاجا
الى مرجح غير الارادة الازلية لزم اما القدم او التسلسل في الزمان والحادثة
فالقول بان العالم لو كان حادثا لتوقف على حادث للزم لنفي
الايجاب مطلقا بل لنفي الاختيار المختص بهم على زعمهم فاستدلال المذكور
في الشرح مناسب لهم وما في الحواشي الخوزية من ان ظاهر الدليل المذكور
من قبلهم غير تام اذ هم يجوزون تخلف المعلول عن العلة التامة والاستحالة
ماخوذة في الدليل مدفوع بان المذكور من الاستدلال لو تخلف عن الموجب
التام وهو باطل باتفاق العقلا لكن الاشاعرة ينفون الموجب مطلقا انهم
يجوزون التخلف كيف وهو في قوة اجتماع النقيضين واما تخلف المعلول
عن العلة التامة فهو وان كان جايزا عقلا عندهم لكنه غير واقع ويستحيل
عادة نعم تخلف العلة التامة عن المعلول بمعنى انفكاك ذاته في
الازل عن ايجاد الفعل جايز وواقع عند اكثر المتكلمين لان ذاته
تعالى مع علمه وارادته علة تامة في الازل لوجود العالم عندهم
عند المتكلمين وحدوثه والعالم غير موجود فيه وبناء تجويز ذلك عند كل
طايفة امر وعند المتكلمين هو العلم بالاصلح واما جريان هذا الاستدلال

حواشي الهامش:

والظرفية حالية مخصصة عنه في حكاية عن الاشكال ح [ثم]

من نقضيه

شرطه نفي للمنفرد

من قبيل غير الاشاعرة من المتكلمين فغير مناسب اما اولا فلان القول
بان الشيء لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث انما يؤخذ في
الاستدلال لغير مسلم عنده فانه قايل بان العالم حادث ولا يتوقف
الا على ذاته وعلمه بالاصلح والارادة اللذين هما عين ذاته والعلم بالاصلح
كاف في ترجيح ان الحدوث ولا لازم لغرض الايجاب المتنازع فيه
بينه وبين الحكماء الذي فرقوه فرض القدم بل ممنوع كما يجري في كلام المحقق
وكيف يجوز استعمال مقدمة في الاستدلال غير مسلمة عند المستدل ولا لازمة
لغرض نقيض مدعاه فان قلت يجوز ان يكون تلك المقدمة مسلمة عند الحكماء
ويكون استعمالها من قبيل المصادرة الزاما عليهم حتى يكون جدليا قلت الظاهر انها غير مسلمة
عندهم ايضا وهم يتشبثون في استناد الحادث بالقديم بموجود قديم مستمر
متجدد متصل وهو ذو اعتبارين كالحركة يكون باحدهما شرطا لحدوث
الحادث وبالاخر مستندا بالقديم السرمدي كما بين في محله واما الحكماء
واتباعه فكلهم في ذلك الاستدلال لا تهم المص اذ مذهبهم ان التنافي والحدوث
من لوازم ماهية الزمان والوقت والعالم بجميع اجزائه زماني فوجوده
في الازل ممتنع وصدوره في وقته عن الموجب واجب وغير موقوف على شرط
حادث واما ثالثا فلان المعتزلة القايلون بتخصيص ان اول الايجاد
لحدوث العالم على سبيل الاولوية بسبب مصلحة تعود الى العالم فهم ايضا
كالمص في ذلك الاستدلال اذ عندهم ملاحظة تلك المصلحة تصير الارادة
الايجاد اولى من عدمها وبالارادة تصير الايجاد واجبا وعدمه ممتنعا
فلا يحتاج الى شرط حادث نعم لو توقف الحادث على الشرط الحادث عند بعض
شيوخ المعتزلة القايلين بتجدد الارادات ووجوب حدوث الفعل عند
الارادة المتعلقة به لكنهم يجوزون التسلسل فكيف يصح الاستدلال
عن قبيلهم فظهر انه لا يناسب الاشاعرة مثل هذا قوله اذ على تقدير هذا الاستدلال

لا مناسب الاشاعرة وذلك

بعض: حادث موقوف على شرط حادث

ومثل هذا

أي لو سلم المص القول بان الحادث موقوف على شرط حادث واجرى
الدليل المذكور في الشرح فللمعارض ان يعارضه ويقول له تاثيره
في العالم لو لم يكن بالمعنى المستلزم للتقدم لزم اما ترجيح الفاعل بدون
مرجح كما هو مذهب الاشاعرة او احتياج التاثير الى شرط حادث
وكذا الى غير النهاية كما هو مذهب شيوخ المعتزلة بناء على ما قلت ان
كل حادث موقوف على شرط حادث وكل ذلك باطل عندك ولا مفر
للمص عن هذه المعارضة الا بالقول بالعلم بالاصلح وهو مستلزم لبطلان
المقدمة التي سلمها في اجراء الاستدلال قوله بل له ان يقول اه اي
بل على تقدير تسليم المص تلك المقدمة يمكن ان يتم عليه قدم العالم بان يقول
لو كان العالم حادثا بالتوقف على شرط حادث والا لزم التخلف عن
الموجب التام لان ذاته مع اعتبار علمه وارادته الازلية موجب تام
لايجاد العالم عند المص ولا يمكن للمص منع اللزوم لانه سلم في الاستدلال
او يقول العالم قديم لانه لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث والا لزم
تخلف العلة التامة عن المعلول ولا يمكن للمص تجويزه لانها كما عرفت مبنية
عنده على العلم بالاصلح وهو مستلزم لعدم تسليم تلك المقدمة كما مر
والحاصل ان في الحواشي القديمة لا يخفى منافاة ما ذكره في ذيل الحاصل
لما ادعاه اولا من ان هذا الاستدلال انما يناسب الاشعري
اقول لعل مراده ان قول المحقق رحمه الله ان القول بان الشيء لو كان
حادثا بالتوقف على شرط حادث غير مسلم عند اكثر المتكلمين اي الاشاعرة
والمعتزلة الا من قال بتجدد الاثر والارادة ولا لازم لغرض الايجاب
المذكور فكيف يصح استعماله في مطلوبهم مناف لقوله هذا الاستدلال لا يناسب
لتابعي الاشاعرة واقول في دفع هذه المنافاة ان للاشاعرة في هذا المقام
مطلوبين كما سيقول المحقق به احدهما نفي الايجاب الخاص المستلزم للتقدم
المخصوص بالحكماء وثانيهما نفي مطلق الايجاب المشترك بين الحكماء والمص بل الثانيه

بعض

الارادة حادث

الاختيار المستلزم لجواز الترجيح بلا مرجح المختص بهم والمقدمة المذكورة
وان كانت غير مسلمة عندهم ايضا ولا لازمة لفرض الايجاب الاول لكنها
لازمة لفرض الايجاب الثاني على زعمهم بل لنفس الاختيار المخصوص بهم
فيصح استعمالهم في اثبات المطلوب الثاني دون الاول فان قيل كيف
يجوز عندهم لزوم تلك المقدمة لفرض الايجاب المطلق مع انه لا يجوز للايجاب
الخاص قلنا عدم لزوم تلك المقدمة للايجاب الراجع الى القدم من جهة ان
فرض الحدوث المذكور فيها مناف لفرض ذلك الايجاب بين المنافاة
فيه اذ محصل الكلام على تقدير قدم العالم لو كان حادثا لتوقف على شرط
حادث وبطلانه ظاهر بخلاف الايجاب المطلق فانه لا منافاة بين فرضه
وفرض حدوث العالم فيتجه لزوم تلك المقدمة على فرضه دون الاول وفي تشبيه
الكون في قول المحقق نعم يصح استعمال الاشعرية لها كونه اشارة الى دفع توهم
تلك المنافاة واشباه ذلك من الكلمات قوله بل يصح على ترجيح الفاعل اه
اشارة الى ان قول الايجاب فقط لا يكفي في امكان الاستدلال اذ يجب
مع ذلك القول بجواز ترجيح القادر لاحد مقدوريه على الآخر من غير
مرجح كما هو مذهب الاشاعرة اذ للنافين للايجاب فقط قولان كما ذكره
الامام الرازي في الاربعين وشرح المقاصد الاول ان صدور
الفعل عن القادر موقوف على داعي يصير الفعل بسببه اولى بالوقوع الا انه
لا ينتهي الى حد الوجوب حتى يبقى الفرق بين الموجب والقادر لكنه لا يتوقف
على انضمام الداعي والمرجح اليه اصلا بل القادر هو الذي يرجح لاحد مقدوريه
على الآخر بدون مرجح والاستدلال المذكور انما يصح على تقدير الثاني دون
الاول ثم ان الامام الزم القائلين بالاول القول بالايجاب بان
على تقدير كون الفعل والترك في حيز التساوي اذا كان رجحان الوجود على
العدم ممتنعا فعند ما صار الوجود اولى كان العدم المرجوح بالامتناع
احرى فالوجود الراجح يكون واجبا ولعل الباعث على اعتبار انضمام القول

بالايجاب ذلك

73

ذلك قوله اي قدم الفعل المطلق اقول انما حمل القدم في عبارة الشارح
على قدم الفعل المطلق اي طبيعة الفعل من حيث هي فعل او الفرد المنتشر
لا على قدم فرد مخصوص او جميع الافراد لانه انسب باقتران الايجاب
اولا ولما احتمل المعنيين الاخيرين ايضا اولا اورد بها ايرادا
على نفسه بقوله فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد دوام الآخر وورده آخرها
روها ما هو الآخر فلا دفع لما اورد في الحواشي الفخرية ههنا من ان الظاهر
لزوم قدم جميع اشخاص العالم على مذهب الاشاعرة وما سواه كما كانت
العباد بالعاقل اهل الاسلام قوله ولزومه للايجاب بالمعنى المذكور
اي امتناع الانفكاك ذاته في الازل عن ايجاد العالم مطلقا من الحواشي الفخرية
لزوم قدم الفعل المطلق للايجاب انما يظهر لو كان الفاعل قديما فليس بينا
فتأمل فيه قوله وذلك التوقف مبتدأ خبره قوله يستلزم وقوله ممنوعا
خبر كون وقول المحاكمة مع ما في خبره ما يجب ان يتعلق بقوله يستلزم لتقدم
الشيء على نفسه فهو بكل من الالفاظ المورودة في الحواشي الفخرية مدفوعة
بادنى تأمل مما تلي عليك قوله لا حاجة الى هذا التقييد اذ لفظ الموجب
بصيغة الفاعل مشترك بين معنيين لاحدهما وهو المشهور ما بسببه يجب
وجود الفعل وهذا قد يكون تاما اذا كان صدور الفعل عنه غير متوقف
على شرط حادث وقد يكون ناقصا والله سبحانه موجب تام بهذا المعنى
لا لاتحاد مطلق الفعل عند الحكماء والملة كما عرفت وثانيهما بمعنى المنازع فيه
بينهما المستلزم للايجاب المفسر في صدر كلام المحقق ولا يخفى ان المراد ههنا
انما هو هذا وظاهر انه لا يحتمل النقصان فيفيد التمامية فيه لغوا قوله فان قيل
هذا القيد للتوضيح اي ليكون قرينة موضحة لمعنى المراد من اللفظ المشترك لا احترازا
عن النقصان قوله قلنا لا توضيح فيه اه اذ التوضيح انما يكون اذا كانت
القرينة الموضحة مختصة بالمعنى المقصود ولا ان التامية مشترك بين المعنيين

على ما يخطر ببالي وقوله والمكان عطف
على قوله محالية ونظم المرام ان لزوم
توقف الفعل المطلق على تقدير
حدوثه والايجاب على شرط
حادث مع كونه ممنوعا كما مر

ما بعد به العدم

المعينات بدون الشرايط كالايجاب قوله على هذا التقدير يلزم قدم الفعل الممكن من حدوثه اذ طبيعة الفعل على هذا التقدير قديمة محفوظة بتعاقب الافراد التي هي الشروط والمشروط اي قيل كيف يتصور قدم الطبيعة وحدوث جميع افراده مع ان وجود الكلي الطبيعي ليس الا في ضمن الفرد متحد الوجود معه فانتفاء الفرد يتضمن انتفاء الطبيعة المتحدة معه في الوجود فاذا كان جميع الافراد حادثة لم يكن لها وجود ازلي غير مسبوق بالعدم حتى يكون قديما فنقول الطبيعة الا بماهيته الموجودة في الخارج لها وحدة ابهامية لا ينافي تعدد الوجود بحسب تكثر الافراد باعتبار الحصص فانعدام فرد واحد وانتفاء وجود واحد لا يستلزم انعدامها من حيث هي مطلقا وان انعدمت من حيث هي في ضمن ذلك الفرد بانعدام حصتها الموجودة بوجوده متى لم ينعدم جميع افرادها لم ينعدم هي مطلقا ولهذا اشتهر ان وجود الطبيعة بوجود فرد ما وانتفائها بانتفاء جميع الافراد ولا يستلزم مسبوقية وجود كل فرد منها بعدمه الخاص مسبوقية زمانية مسبوقية وجودها من حيث هي بعدمها المطلق كذلك بل لو كانت لها افراد متعاقبة غير متناهية كل منها مختص بزمان يكون لا محالة زمان وجود الطبيعة غير متناه لكن لا وجود اولها ولا عدم مستمر من الازل الى الابد بل وجود ابدي وذلك كاف في قدمها بل نقول على ذلك التقدير لا يكون زمن وجودها الى حصته مسبوقا بعدمها المطلق بالزمان اذ ليس لكل العدم زمان يتحقق فيه لا كسب الخارج ولا بحسب التوهم فلا يكون حادثة البتة فليتامل فان قيل قد تقرر انه اذا كان الحكم ثابتا للافراد شيء على جميع تقادير وجود الفرد سواء كان بعد وجود سائر الافراد ام لا كاحتياج الممكن الى الموجب فلا يختلف الكل الافرادي والمجموعي في ذلك الحكم والمسبوقية الزمانية بالعدم هنا كذلك فيكون مجموع الافراد ايضا مسبوقا بالعدم

فالطبيعة

فالطبيعة تكون اما حادثة ايضا واما موجودة بدون فرد مسبوق قلنا ليس كذلك اذ لو قدر وجود فرد من تلك الافراد مقرونا بوجود سائر الافراد الغير المتناهية المختصة كل منها بقطعة من الزمان لم يكن مسبوقا بالعدم البتة كما لو فرض جزء مختص بالعدم مقرونا بجميع سائر الاشخاص لا يكون مسبوقا بغيره واحد كتنصيف المكنات الواحد اذ لو فرض كونه مقرونا بسائر افراد الممكن لا يرتفع عنه الاحتياج الى الموجب كما عرفت فليتدبر او نقول ثم لا يخفى على المتامل انه على تقدير التعاقب يلزم التخلف ايضا الا ان يكون هناك موجود متجدد متقدم كالحركة يكون تلك الشروط الغير المتناهية اجزاء فرضية له او مستندة اليها فيلزم القدم بالشخص ايضا قوله وعلى هذا التقدير يلزم التخلف عن الموجب التام في الحوادث اليومية هذا اذا كان الاجتماع في الازل قول وعلى هذا التقدير يلزم ايضا قدم جميع تلك الشروط الموقوفة صدورها من العالم واما على الاحتمال الذي بنيه عليه فيها وهو كونها متعاقبة في الحدوث مجتمعة في البقاء فانما يلزم القدم بالنوع بل بعض الاشخاص بل التخلف كما اشير اليه على تقدير صيرورته جميعها موجودة ان حدوث الشروط يلزم التخلف فقط والظاهر انه المراد من الاجتماع قوله ولا يخفى عليك اه هذا مرتبة سابقة كما في النسخ المعتبرة وهو الصواب وقد يذكر في بعض النسخ لم مناط ام هو قول الشارح اذ لو كان حادثا وكانه سهو الناسخ والمراد انه اذا عرفت ان اللازم على تقدير التوقف على الشروط اما قدم ما فرض حدوثه اذا كانت متعاقبة واما التخلف لو كانت مجتمعة فاللازم من الحدوث على فرض الشروط في الحقيقة هو التخلف وانت خبير بان لزومه على تقدير الحدوث بديهي لا خفاء فيه فاي فائدة في ذكر التوقف على الشروط والغرض استلزام الاستدراك اعتبار التوقف على الشروط مرتبة لفرض قوله فان قيل اه اعتراض على

نفسه فيما اورده على الشيء تقريره ان ما ذكرته من الاستدراك والمنع وغيره
انما يتوجه اذا حمل القدم في كلامه على القدم بالنوع ويحتمل ان يكون
مراده استلزام القدم بالشخص او لجميع الاشخاص الذين يستلزم
فلا استدراك اذ لزومه للايجاب بالمعنى المذكور غير ضروري وكذا لزوم التخلف
للحدوث المقابل له وايضا فرض هذا الحدوث على تقدير ذلك الايجاب
ليس من قبيل فرض المتنافيين حتى يمكن منع لزوم التوقف او ابطاله اي
مستندا الى بطالة ذلك الحدوث ولا منع استحالة التخلف مستندا
بلزومه لاجتماع المتنافيين وايضا لا يلزم من توقف ذلك الحادث
على شرط القدم الشيء على نفسه ولا قدم ما فرض حدوثه ولا يكون المفسدة منحصرة
في التخلف والدليل على ان مراده ذلك قوله اذ لو كان حادثا لتوقف
على شرط حادث اذ الظاهر منه مغايرة الشرط المشروط وتقرير الجواب
ان الاستدراك باق من جهة تقرير ان المذكور سابقا هو استحالة
قدم العالم مطلقا سواء كان بجميع الاشخاص او بشخص واحد او بالنوع وان
يحمل الكلام على الشق الثاني فهو لا يلائم الكتاب استلزام القدم بالشخص
او بجميع الاجزاء وايضا منع توقف الحادث على الشرط الحادث مستندا
بالعلم بالصنع باق كما له على ان الجواب استلزام القدم بجميع الاجزاء الممنوع لكن
قد اشرنا اليه [illegible] الشيء ولوجهه ان يقال اه
اولى يكون الاعتراض بان وجود الشيء بعد عدمه انما يقوا الايجاب عن
صانعه القديم لو لم يكن هناك امر متصل مستمر من الازل متجدد متقدم
ذو اعتبارين كالزمان مثلا يكون واسطة اي معدا للايجاب الحادث
عن الفاعل القديم كما قاله الفلاسفة في ربط الحادث بالقديم فقوله
والواسطة غير معقولة اشارة الى دفعه بان تلك الواسطة لتعددها
وامتدادها وجودها قبل وجود جميع الاجسام وكذا الكون امرا موهوما

حرمان غير معقول ثم ذكر في الحواشي القديمة في دفع الاعتراض الذي قرره
الشيء من ان لو كان العقل واسطة بين الواجب والجسمانيات ومؤثرا فيها
يلزم ان يكون جنبتها معطلا وبان ما لم يكن في الجسمانيات شاهد على وجود
لبطلان ادلته فيكون فضلا وقد تقرر عند الفلاسفة ان لا تعطيل في ازل
في الوجود وان المراد بالفضل ما هو كذلك في ما فيه من الانظار الظاهرة جدا
كما لا يخفى قوله العمدة في اثبات حدوث العالم اجماع المليين والحديث
جواب عن ايراد الشيء بان بناء الحكم بحدوث العالم مطلقا ليس على
مجرد ما سبق من اثبات حدوث العالم الجسماني فقط بل العمدة فيه الاجماع
والحديث مع ابطال ادلة المعارضين فمجرد تجويز وجود عقل قديم في مقابل
ذلك الاجماع بلا دليل غير معقول ومكابرة فان قيل التمسك بالاجماع والحديث
في اثبات حدوث العالم حين حل عقده لا ثبات القدرة مستلزم للدور
اذ العلم لصدق الانبياء موقوف على العلم بقدرته تعالى قلت لا نم توقفه على العلم
بالقدرة بالمعنى المتنازع فيه كيف والحكماء القائلون بالايجاب يقولون ارسال الرسل منه تعالى
وتسليطه على التصرف في العالم العنصري كيف شاء او انظر الى ما هو موقوف
عليه النظام الاكمل نعم انما يتوقف على العلم بالقدرة بالمعنى المتفق عليه
بينهم والغرض هنا على ما صرح الشيء وحقق المحقق ذلك لا هذا قوله
الذي لا دليل عقلي يعارضه لان دلائل القدم كلها مدخولة بما سبقت الاشارة
الاشارة اليه من الملة وايضا عمدة ادلتهم على ذلك ثلثة وهي مردودة بالاول
وبالله التوفيق لعدها قولهم لو كان العالم مطلقا حادثا لزم التخلف عن العلة
التامة اذ ذاته بذاته في الازل كافية في فيضان الوجود عنه ويرد عليه
ان التخلف عن العلة التامة انما يلزم ويستحيل اذا كانت العلة التامة موجودة
في زمان موجود او موهوم لم يوجد المعلول فيه وذلك مقصود ذلك الا بان يكون
تلك العلة او بعض اجزائها وشرائطها زمانية والله تبارك وتعالى من حيث ذاته

وصفاته الحقيقية منزه عن ان يكون زمانيا عندهم ايضا كما هو مسطور في كتبهم الحقيقية بل هو خارج عن سلسلة الزمان والزمانيات سواء كانت متناهية كما عليه المليون او غير متناهية كما ظنوه ونسبته الى جميعها نسبة واحدة ولا يلزم من تناهي زمان وجود الممكنات ان وجوده تعالى في زمان موجود او موهوم لا يوجد فيه ممكن كما لا يلزم من تناهي مكان الممكنات وجوده في مكان كذلك فكيف يتصور ان يلزم التخلف المستحيل نعم عند المليين له قبلية على جميع الممكنات سوى القبلية بالعلية لكن ليست قبلية متقدرة متكممة حتى تحتاج الى زمان يكون ملاكا لها بل منشأ انتزاعها هو اختصاص جميع الموجودات الممكنة بالزمان عندهم اما من حيث الذات والحقيقة واما من حيث العلاقة الذاتية وتناهي الزمان واحاطته تعالى عليه وتعاليه عنه من حيث الذات والصفات الحقيقية ولا يلزم من ذلك محال كما لا يخفى على المتامل المنصف وليس المراد من لفظ كان في الحديث المشهور الزمان الماضي موجودا لكونه مع العالم ايضا ولا موهوما لبطلانه عند المحققين ولا الوصف بحيث تعالى بالدوام والازلية والقدم واشباهها كونه موجودا في زمان غير متناه تعالى عن ذلك كيف وقد ورد عن ائمتنا المعصومين سلام الله عليهم اجمعين ان متى تختص بالحوادث وان ليس له تعالى متى واين وغير ذلك وانه كان اذ لا مكان مخلق الكان والمكان وانه قبل القبل بلا قبل وانه لا يوصف بزمان ولا مكان بل هو خالق الزمان والمكان وانه لم يزل بلا زمان ولا مكان وانه الان كما كان على ما هو منقول بعبارات متغايرة وروايات متظافرة ونعم ما قال الحكم روح روحه في شرح رسالة العلم ازليته تعالى اثبات سابقية له على غيره ونفي المسبوقية عنه ومن تعرض للزمان او الدهر او السرمد في بيان الازلية فقد ساوق معه غيره في الوجود تعالى عنها قوله لو كان العالم حادثا لكان الزمان متناهيا لكان عدمه سابقا على وجوده سبقا

لايجامع السابق المسبوق وذلك لا يكون الا بزمان فيكون قبل الزمان زمان وهكذا لا الى بداية وهذا ايضا مردود بما مر من ان تقدم عدم الزمان المتناهي على وجوده لعدم تقدره وتكممه لا يحتاج الى زمان يكون ملاكا له بل العقل بمعونة الوهم ينتزع من تناهي الزمان العدم على وجوده تقدما لا يجامع المقدم المؤخر شبيها بتقدم الزمانيات واجزاء الزمان بعضها على بعض والفرق بالتقدر وعدمه كما ينتزع من تناهي المكان فوقيته لعدم عليه تعالى عنها قوله كل حادث مسبوق بمادة اذ امكان وجوده متقدم على وجوده وليس قائما بذاته اذ ليس جوهرا ولا بالفاعل اذ ليس هو قدرة الفاعل عليه ولا بالماهية اذ ليس هو الامكان الذاتي المجامع مع الوجود فيكون قائما بمادة الحادث او موضوعه فلو كان العالم حادثا لزم ان يكون له مادة سابقة على جميع اجزائه ايضا ويرد عليه ان الامكان السابق على وجود العالم ليس الا الامكان الذاتي مع اعتبار قيد العدم معه وتقدمه على الوجود وعدم اجتماعه معه انما هو لاجل ملاحظة قيد العدم المتقدم عليه كذلك عندهم كما عرفت وذلك امر اعتباري لا وجود له في الخارج حتى يحتاج الى محل غير الماهية بل هو بعينه الامكان الذاتي والفرق ليس الا بانضمام قيد العدم وعدمه نعم انما يحتاج الى الموضوع لو صار موصوفا بالصفات الموجودة كالقرب والبعد مثلا للذين [illegible] للامكان الاستعدادي المعبر عنه بالقوة التي لا يتحقق الا فيما له ما وجوده في نفسه عين وجوده لامر آخر والقائل بحدوث العالم لا يسلم تحقق الامكان الاستعدادي له قبل وجوده هذا ما سنح لي في دفع تلك الشبهة فانظر للدين الهدى ولا تتبع الهوى ولعل مقدم الفلاسفة ورئيسهم تفطنا بان دلايل القدم كلها مردودة حيث

بانظر لتستنبه

عدم مسئلة ازلية العالم في طونيقا من المسائل الجدلية الطرفين التي
لا برهان عليها بل هي بعد مشكوك فيها نعم يمكن تتميم ما ذكره الى ان ادّعى
من قال برهان هو اوهم مستمر متقدم على وجود العالم هو طرف عدم
العالم او مقدار بقاء الواجب فليتدبر
لا وجود له باعتبار ذاته لا يوجد جوهرا اولا وذلك لان كل ممكن
سواء كان ماديا او مجردا في مرتبة ذاته ومن حيث نفسه ليس محض وعدم محض
صرف وفيه قوة الوجود انما موجوديته وفعليته بامر مغاير عن ذاته
كما يبينوه في مقام وفرعوا عليه تاخر وجوده عن عدمه المعبر بالحدوث
الذاتي فلو فرض كونه مبدأ الموجود ومخرجا له من القوة الى الفعل لزم
كونه كذلك العدم والقوة ايضا داخل في ذلك الى او الا خروج له كما نقل
عن بهمنيار لان كل ما في مرتبة ذات الفاعل من حيث هو فله تقدم
على الفعل كتقدم الفاعل عليه فليتامل جدا واختص الجوهر بالذكر لانه
الغرض رحمه الله وهذا انما يوافق كلام الحكماء ويؤيد ذلك
ما قال المص رحمه وعصره في شرح الاشارات بعد نقل تشنيع ابي البركات
البغدادي على الفلاسفة انهم نسبوا المعلولات الاخيرة الى المتوسط
وهي الى العالية والواجب اثبت الكل الى المبدء الاول وجعل تلك
المراتب شروطا معدة بقوله وهذه شبهة المولعين بالالفاظ فان
الكل متفقون على ان صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود
معلول له على الاطلاق فان تساهلوا في تعاليمهم لم يكن منافيا
لما اسسوه وقال ايضا في كتاب مصارع المصارع واجب الوجود
اقرب من كل قريب والفيض كله من عنده وهذه الوسائط كالاعتبارات
والشروط التي لا بد منها في ان يصدر الكثرة عنه تع وقال صاحب الاشراق
والجواهر العقلية وان كانت فعالة الا انها وسائط جود الاول

وهو

وهو الفاعل وكما ان النور القوي لا يمكن النور الضعيف من الاستقلال
بالانارة فكذلك القوة القاهرة الواجبية لا يمكن الوسائط لوفور فيضه
وكمال قوته وقد نقل المعلم الاول في اثولوجيا عن افلاطن الالهي انه
قال ان علة الانيات الخفية التي لا اجرام لها والاشياء الحسية ذوات
الاجرام واحدة وهي الانية الاولى الحق يعني بذلك البارى الخالق
سبحانه ثم قال ان البارى الاول الذي هو علة الانيات العقلية
الدائرة والانيات الحسية الداثرة هو الخير المحض والخير لا يليق بشيء
من الاشياء الا به وكل ما كان في العالم الاعلى والعالم الاسفل من خير
فليس ذلك من طبايعها ولا من طباع الانيات العقلية ولا من طباع
الانيات الحسية الداثرة لكنها من تلك الطبيعة العالية وكل طبيعة
عقلية وحسية منها بادية فان الخير انما ينبعث من البارى في
العالمين لانه مبدع الاشياء ومنه تنبث الحيوة والانفس في هذا
العالم وانما يمسك هذا العالم تلك الحيوة والانفس التي صارت من
العلو في هذا العالم كيلا يتفرق ويفسد ثم قال ان الانية الاولى
الحق هي التي تفيض على العقل الحيوة اولا ثم على النفس ثم على الاشياء
الطبيعية وهو البارى الذي هو خير محض وقال المعلم الاول بعد ذكر
ما احسن واصوب ما وصف هذا الفيلسوف البارى تعالى اذ قال
انه خالق العقل والنفس والطبيعة والاشياء كلها انتهى ثم انه اعترض
بعض افاضل الاعلام في هذا المقام بانه لما كان المؤثر في الوجود
انما هو الاول تعالى لكنهم لم يجوزوا ان يكون لبعض المجردات قدرة واختيار
على ايجاد الاجسام كقدرتنا واختيارنا على حركاتنا على مذهب الاشاعرة
ويكون ايجاد العالم الجسماني اي حدثه عن المبدء الاول القديم على سبيل الايجاب
مشروطا بها فيكون واسطة بهذا المعنى لا بد لنفي ذلك من دليل اقول

اعتراض وجواب

يمكن نقل الكلام على هذا التقدير الى تلك القدرة وعلى صدورها فيلزم
اما قدمها او قدم الاجسام الموقوفة عليها او التسلسل اما مجتمعة او متعاقبة
وهما مستحيلان عند المحققين وقد عرفت ايضا انه يلزم على تقدير الاجتماع
اما قدم المشروط ايضا لا الى التخلف او وجود ممتد قديم متجدد الوجود
كالحركة المتوقف وجوده على وجود الجسم فان قلت لم لا يجوز ان يكون
علم ذلك المجرد القديم في الازل بالاصلح بحال العالم الجسماني وارادته
القديمة شرطا ومرجحا لحدوثه عن الموجب القديم في الوقت الذي هو الاصلح
بحاله كما يكفي في تخصيص الفاعل المختار حدوث فعله بالوقت المعين
قلت فرق بين ان يكون صدور الفعل عن الفاعل الموجب مشروطا بعلم غيره
وارادته وبين ان يكون علم المختار نفسه مرجحا لتعلق ارادته في الازل
بحدوث الفعل في وقت معين لمصلحة وعلى الثاني يمكن انفكاك الفاعل
مع العلم والارادة في الازل عن ايجاد الفعل عنه بل قد يجب بخلاف
الاول اذ لا يمكن على ذلك التقدير انفكاك الفعل عن وجود الفاعل
مع وجود الشرائط فليتدبر رحمه الله والاعراض المفارقة
لذات المقصد هذا ناظر الى ما قال الشيخ الرئيس في اول سادسة الهيات
الشفاء انا نعني بالفاعل العلة التي تفيد وجودا مباينا لذاتها اي
لا يكون ذاتها بالقصد الاول محلا لما يستفيد منها وجود شيء يتصور بها
حتى يكون في ذاته قوة وجوده ثم قال وذلك لان الالهيين ليسوا يعنون
بالفاعل مبدأ التحريك فقط كما يعنيه الطبيعيون بل يفيد وجودا
غير التحريك باحدى التحريكات فيكون مفيد الوجود في الطبيعيات مبدأ
حركة انتهى كلامه اقول والغرض من ذكر التنبيه استثناء الحركة كالمبادي
في كلامه وذلك لان مبدأ الحركة ليس مفيدا للوجود اما بالفعل او جد
حتى يجب ان يكون مباينا عن معلولها بالقوة فان الحركة بمعنى كون الشيء بين المبدأ

والمنتهى

والمنتهى على ما استقر عليه راي المحصلين كمال اول بالقوة من جهة ما هو
بالقوة اذ المتحرك ما دام في اول المسافة ساكن فهو متحرك بالقوة
وواصل الى الغاية بالقوة فاذا تحرك حصل له كمال وفعل اول وبه يتوصل
الى كمال وفعل ثان هو الوصول الى الغاية لكنه ما دام لم يحصل ذلك الكمال فهو
بعد بالقوة فهي حالة ما بين صرافة القوة ومحوضة الفعل ولذلك لا يكون
فاعلها القريب الا شيئا فيه قوة من جهة وفعلية من جهة كما ان موضوعها
ايضا يجب ان يكون كذلك واما الامر المتصل المعقول للمتحرك بين المبدأ والمنتهى
المسمى بالحركة بمعنى القطع فذلك لا وجود له البتة بالفعل الا في الذهن
هذا المحصل ما قال بهمنيار في التحصيل في فصل تحديد الحركة وبه يظهر معنى
قول المحقق رحمه الله وهذا لا ينافي كون حركات العباد صادرة عنهم و
يندفع ما قيل ان ما ذكره لو تم لدل على ان فاعل حركات العباد ايضا
هو الله تعالى ولا اضطراب في الكلام كما زعم بعض افاضل الاعلام فاستقم
كما امرت رحمه الله لما ثبت بالدليل او المثبت بالدليل المذكور
هو القدرة الملزومة لحدوث المختصة بالمتكلم وهي اخص من المعنى المتفق عليه
بينه وبين الحكيم فاثباتها انما يلزم منه اثباته ونفيها لا يلزم نفيه والشبهة
باجوبتها عن المختصة بها بل عن القدرة الباري تعالى كما لا يخفى
رحمه الله القدرة على ان يا ه حاصل ان قدرة الفاعل تقتضي امكان التاثير
بالنظر اليه وهو لا يخرج عن حالتين لعدم امتناع وجوب التاثير بالنظر اليه
والاخرى لامتناعه فيلزم اجتماع امكان امر بالنظر الى شيء مع وجوبه او
امتناعه بالنظر الى ذلك الشيء بعينه انتهى وهو الظاهر انه لا ينتقض
بمطلق التاثير فلا حاجة الى حمل الامكان على الوقوعي كما في الحواشي الخفرية
بل لا يتم الشبهة على ذلك الحمل ولا يوجه الجواب ايضا كما لا يخفى على المتامل
في معنى الامكان الوقوعي المصنف انار الله برهانه ويمكن ان يعرض الوجوب

والامكان للاثر آه قد سبق ان الامكان والصحة المذكورين في تعريف القدرة ليس حال المعلول في نفسه بل هو حال التاثير والايجاد قال في شرح رسالة العلم وفرق بين القدرة والايجاد والتاثير فان القدرة لا تتحقق الا عند كون المؤثر بحيث يصح عنه التاثير والايجاد والتاثير يعم ذلك ويتناول كون الموجد والمؤثر بحيث يجب عنه الايجاد والتاثير واذا لوحظ الايجاد من غير اعتبار العلم والارادة فالاولى ان يوصف بالقدرة فان الايجاد عنده يصح وعند اعتبار العلم والارادة يجب انتهى كلامه بالفاظه وفيه تفسير القدرة وجواب الشبهة فالمراد من الاثر ههنا ايضا التاثير وغيره ان شئت قلت تصدور الاثر بمعنى المعلول بها وبعض افاضل المعاصرين اطال الله بقاءه حمل الاثر في المتن على المعلول وقرر الشبهة بان القدرة فرع امكان المعلول وهو واجب ان اجتمعت شرائط تاثير فاعله وممتنع ان لم يجتمع والجواب بانه ممكن بالذات واجب او ممتنع بالغير وقال توجيهات دح ليس بوجيه لان المنسوب الى الامكان هو الاثر نفسه وهو بلا صدوره اقول فساد تغيره وعدم ارتباطه بالقدرة وتوجيه تقرير الشارح ظاهر لا ستره فيه رحمه الله المناب لما كانت الذات والقدرة والارادة والداعي كلها عند المصنف واحدة بالذات مختلفة بمحض الملاحظات فلفظ الانضمام المذكور في عبارة الشرح لا يناسب مذهبه ووجه في الحواشي القديمة بانضمامها في الملاحظة والمحقق زعم ان الشارح حمل الارادة زائدة على الذات عند المص كما سيقول فلهذا لم يأول كلامه رحمه الله فان الارادة عند المص غير زائدة على الذات لا على الداعي ولا على العلم بالاصلح اذ لا يعقل الصفة الزائدة وسيصرح بان الارادة عين الداعي وهو العلم بالاصلح عنده وفي شرح رسالة العلم بعد تحقيق ان حقيقة قدرته تعالى

هو ان لا يمتنع الاحضار ... [illegible]

نعم المحقق ... الحصول ... للداعي ... وحيثية ... العلم بالاصلح ... التفسير ما هو ...

وحيثية علم بمقدوره لا تتغاير الا بمحض الملاحظة العقلية وتوهم تكثرها قياسا على الممكن خطأ والتنزيه ان يقال سبحان ربك رب العزة عما يصفون وان الارادة اخص من العلم والمتكلمون ذهبوا الى اثباتها فمنهم من قال انها صفة زائدة على العلم قديمة او محدثة بها تخصص المراد من المعلوم ومنهم من قال انها علم خاص بما في وجود المخلوقات من المصالح الراجعة اليهم وهو الداعي الى الايجاد وهذا هو مختاره والزائدة القديمة مذهب الاشاعرة والمحدثة طريقة بعض المعتزلة والكرامية ثم قال والحكماء زعموا انها العلم بنظام الكل على الوجه الاتم واذا كانت القدرة والعلم شيئا ولهذا مقتضيا لصدور وجود الممكنات على النظام الاكمل كانت القدرة والعلم والارادة شيئا واحدا في ذاته مختلفا بالاعتبارات العقلية انتهى كلامه اعلى الله مقامه والفرق بين مختاره ومذهب الحكماء ان الملحوظ للفاعل المختار في الايجاد عنده حال المخلوقات وعندهم حال الايجاد فانهم يقولون ان المنتفي التاثير هو الدوام وهو يقول الاصلح بحال المخلوق الحدوث قوله رحمه الله قلت لما كان الخ يعني ان مقتضى الارادة الموجبة عند المص ومن يحذو حذوه ليس وجود العالم مطلقا حتى يمتنع بها الانفكاك مطلقا بل هو وجوده على النهج الذي هو النحو الاصلح بحاله فيمتنع انفكاك المراد على ذلك النحو عن الذات بان يوجد منه على غير ذلك النحو او لا يوجد على ذلك واما الانفكاك عن الذات على غير المراد بان يوجد العالم في الازل مثلا ولا يكون الوجود الازلي للفعل مقتضى الارادة والاصلح بحاله فلا يمتنع بالذات ولا علة لامتناعه وقد سبق لهذا المص قايل بالايجاب الخاص ويجي في الحاشية الآتية وفي بحث الارادة ان مثل ذلك الانفكاك بسبب العلم والارادة جائز الشارح بل كفى او كونها للارادة موجبة لصدور الفعل كاشف عن امكانه بالنظر الى ذات الفاعل ومع قطع ملاحظتها

الارادة

وقوله فان العادة اى دليل على عدم المنافات وفيه اشعار بان تغير القدرة
وهنا يظهر التلازم الذى ادعاه المحقق بينهما صدر البحث فافهم
رحمه الله تعالى ان يقول اه يعنى ان المتكلم لما لم يكتف بقدرة البارى تعالى
التفسير المذكور المسلم عند الحكماء بل هى عبارة عن كونه بحيث
يصح عنه صدور الفعل تارة وعدمه اخرى بلا تمكنه القول بان صدور الفعل
بالنظر الى الارادة والعلم الغير الزائد على الذات بل الزائد بل القديم بالذات
واجب وعدمه ممتنع كما يقول الحكيم فالوجوب بالاختيار بناء فى الاختيار
على اختياره الا ان يختار تجدد الاختيار كبعض المعتزلة وانكر بعضه و
الفرق بين هذا الايراد وما فى الحاشية السابقة ظاهر لا يحتاج الى
البيان   رحمه الله والحاصل اى حاصل الايرادين على المتكلم ان
انفكاك العلة التامة عن المعلول محال عنده كما صرح فى فصل العلة
والمعلول بقوله وعند وجود الفاعل بجميع جهات التاثير يجب الفعل
فكيف وافق المتكلمين فى القول بعدم صدور الفعل عنه فى الازل
اللازم لمعنى القدرة المتنازع فيها مع ان الارادة وجميع شرائط
التاثير التى يجب بها الصدور ازلية غير زائدة على الذات عنده
فكيف حكم على صيغة المعلوم ليكون فاعله المصنف او على المجهول
والاول انسب وقوله عن تعلقها يعنى به وقوع متعلقها ووجود مرادها
لا انه قايل بحدوث التعلق كما هو مذهب بعضهم اذ الارادة متعلقة
عنده فى الازل بحدوث الفعل فى وقته الذى هو المراد
رحمه الله فان قيل اه قد سلكت الفلاسفة لسؤال مشهور تقريره
ان فى الوجود حوادث متباينة وعلل الوجود ازلية فيحكم بوجوب
تحقق المعلول مع وجود علته كيف يكون الحادث معلولا للقديم والشروط
المتعاقبة المعدة لا تنفع فى دفع التخلف اذ العدمات كالوجودات

كلما

كلها ممكنات محتاجة الى علل تامة مستجمعة معها كما ان المجتمعة مع محى البتة
اتفاقا لا بعضه بل فى صورة التعاقب يلزم تخلفات زمانية غير متناهية
بالعدد وفى صورة الاجتماع تخلف غير متناه بالزمان كما عرفت هذا
الجواب المحصلين من الفلاسفة التشبث بنظيمة فرضية عدم المبدا لسلسلة
من متصل تدريجى الوجود غير قار الذات اتمام تحققها بانقضائها اى
شرط وجود الحادث وطرف اتمام استعداد قابله فيكون لا محالة متقدما
على وجود المشروط بحيث يكون آن انقضائها وعدمها آن اول وجوده
فيلزم على ذلك ايضا ان لا يكون العلة التامة مع المعلول بالزمان بل متقدمة
عليه لكنه بلا مهلة ويقولون ذلك غير مستحيل بل هو من لوازم ماهية الشرط
والمشروط   رحمه الله اما تخلف العلة التامة اه انت خبير بان
ذلك التخلف انما يلزم على المتكلم القائل بان البارى تعالى موجود قبل وجود العالم
فى زمان موهوم غير متناهى البداية لا يكون فيه شىء من الممكنات اه معه واما
من قال بتعاليه عن الزمان واختصاصه بالجبروتيات وعدم مقوليته قبلها كما
عليه المحققون منهم فكلا نعم لقائل ان يستفسر ويقول لم خصص سبحانه وجود
العالم بوقت كذا او لم يوجده فى زمان اكثر من هذا مع ان نسبة ذاته
وصفاته الحقيقية الى جميع الاقدار للزمان على السواء فيجاب عنه بان
علمه بمصلحة المخلوق مرجح لا موجب لايجاده بهذا كما يستفسر الحكيم لم صارت
الافلاك وحركاتها مخصصة بتلك الاقدار والمناطق والجهات فيقول
ذلك من مقتضيات النظام كما يحكيه المحقق عن الخيام   رحمه الله بناء
على انه لا يجوز الترجيح بلا مرجح اشارة الى ان محالية تخلف العلة التامة
عن المعلول ليست بالذات بل من حيث انه يستلزم الترجيح بلا مرجح
فلو ظهر انه غير مستلزم له او فرض جوازه كما يقوله الاشعرى لم يكن ذلك
محالا وهذا الخلاف تخلف المعلول عن العلة التامة اذ الظاهر انه محال

لذاته مناقض لتناهية العلل وعليتها ثم هذا الكلام منه رحمه الله كانه تمهيد للجواب
عن اصل الايراد   رحمه الله اقول قد مر ان جواب عن قوله والحاصل انه يدفع
الايراد عن المص حاصله انا لا نسلم ان انفكاك العلة التامة عن المعلول
محال مطلقا بل اذا استلزم الترجيح بلا مرجح وقلنا بموجبه كما اشير اليه لما كان
اختصاص وجود العالم بآن حدوثه عند المص مستندا بارادة من العلم
بالاصلح فمقتضى الذات مع ملاحظة ما به يرجح الفعل وجب وجود العالم في
الوقت المخصوص من غير لزوم ترجيح بلا مرجح فلا يرد عليه الايراد واما
جوابه على طريق سائر الفرق فسيظهر مفصلا من اقوالهم في علة التخصيص في
الحاشية الآتية ويجي لحقيقي جواب المص مرة اخرى في بحث الارادة
رحمه الله هذه العبارة والعبارة السابقة له اي ما تين العبارتين
ظاهرهما تشعر بزيادة الارادة على الذات والقدرة كالعبارة الاولى
مع ان قوله بان مريد وجب في نظر الاستحالة المفسر بانضمام الارادة
في ما تين تشعران بالتجدد ايضا فيهما بيان مذهب القائلين بتجددها
الذين ينزعهم القول بالتجدد في الارادة فليتامل   رحمه الله كبعض شيوخ المعتزلة
اول من احدث القول بحدوثها منهم ابو الهذيل العلاف من شيوخ المعتزلة
ومعتقدهم اثبت ارادات لا محل لها يكون الباري تعالى مريدا بها ثم
تابعه في ذلك من متاخريهم ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم المثبت
للاحوال وغيرهما الا ان ظاهر عبارة الشرح المشعر بمغايرة الارادة
للخلق والايجاد يناسب قول العلاف بانها غير خلقه وحكى الكعبي
عنه ان ارادته تعالى لما خلق خلقه له وخلقه عنده قول لا في محل بعضه
لفظا لكن فالاشبه ان يكون مراد المحقق ببعض شيوخهم معمر بن عباد وحكى
الكعبي عنه ان الارادة من الله للشيء غير الله وغير خلقه وغير الامر والاخبار
والحكم وهذا الشيخ بالغ في نفي القول بالصفات الازلية الزائدة ويكفر به

فيكون

فيكون مذهبه حدوث الارادة وهو الذي يقول بان كل عرض قائم بمحل
فانما يقوم به لمعنى اوجب القيام بل كل معنى اتصف به شيء حتى مخالفة
الضد للضد ومغايرة المثل للمثل ومماثله فقال بعدم تناهي افراد انواع
الاعراض والمعاني والتجأ الى القول بالتسلسل في كلها ولذلك سمي هو واصحابه
باصحاب المعاني فظهر مناسبة قول المحقق بعد حصول الشيء في ارادة الارادة
رحمه الله على انه اعتقد له اذ يقول في صورة الايراد على الاستدلال
المص بان الارادة غير زائدة على الداعي والا لتسلسل او تعدد القدماء
ان التسلسل او تعدد القدماء لازم اذا كانت الارادة زائدة على الذات
سواء حكم بان الارادة عين الداعي او غيره وان احتمل ان لا يكون مراده
بذلك الايراد عليه ولعل الباعث على ذلك الحسبان لو كان قول المص
وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد في وقت يدل على ارادته اذ ظاهر
مفهومه انه لما كانت نسبة ذات الفاعل القادر سبحانه الى جميعها
والى جميع اوقات وجودها سواء فيجب وجود امر آخر غيره به تخصيص احد
المتساويين وهو الارادة فنبه المحقق على رفع ذلك التوهم بنقل عبارة المص
في شرح الاشارات حيث كانت صريحة في ان كون الارادة مخصصة
لاحد الامور المتساوية بالنسبة الى القادر لا يستلزم زيادتها كما عند
الكعبي وغيره الذين لا يعرفون تجدد امر غير الفعل المعتزلة النافين للصفات
الزائدة القائلين بتخصص وجود الفعل بوقت بمخصص مع اشتمالها
على الاشارة الى اقوالهم في علة التخصيص وجواب الفلاسفة عليهم
وقديم عند الاشاعرة زائدة على الذات والقدرة والعلم وسائر
الصفات بها يرجح وجود الفعل في وقت من الاوقات من دون مرجح و
مخصص اذ شانها عندهم ذلك   رحمه الله وغير زائدة على العلم عند
الكعبي ولا على الذات لكن الشهرستاني عنه انه قال ارادة الباري تعالى

ليست صفة قائمة بذاته ولا هو مريد لذاته ولا ارادته حادثة في محل بل
اذا اطلق عليه انه مريد فمعناه انه عالم قادر غير مكره في فعله ولا كاره
ثم اذا قيل هو مريد لافعاله فالمراد انه خالق لها على وفق علمه واذا قيل هو
مريد لافعال عباده فالمراد انه آمر بها راض عنها وهذا بعينه ما نقل
عن النظام ايضا رحمه الله والمعتزلة الذين لا يقولون بحضور عدم الاختلاف
بتجدد امر بهم اذ الاشعري يقول بتجدد التعلق ثم اشار الى علة انفكاكها و
تخصصه بقدر من الزمان عندهم بقوله مع قولهم الى والحاصل ان هؤلاء
افترقوا فيها فبعضهم يقولون هي كون بعض الاوقات اصلح واولى وطائفة منهم
يقول بوجوب الاصلح عليه تعالى كما نص على ما يصرح به اخر هذا المقصد دون
اخرى كالبشرية وغيرهم من القدماء كما نقل المحقق عن شرح الاشارات سابقا
وبعضهم يقول انه امتناع الصدور قبل ذلك الوقت كالكعبي ثم المحقق
يقول مؤدى قول الامام من الاول والثاني ولعله بناء على ان المراد
بالامتناع الامتناع بالغير اذ وجود العالم في الازل غير ممتنع بالذات
وكذا ايجاد الفاعل له فيه من حيث هو فعلى الامام يكفي الحدوث دليل
القدرة ولما احتاج الى الارادة المخصصة فتامل رحمه الله وليعلم
ان مختار المصنف هو ان الارادة اللى كفره بنادي بذلك العبارة المنقولة
عنه من شرح الرسالة وغيرها كنه ذلك يخالف ما روي عن ائمتنا ينابيع العلم
والمعرفة صلوات الله عليهم اجمعين من اخبار دلت بظاهرها على حدوثها
وانها من صفات الفعل ومن الصفات الاضافية الزائدة اللواتي لا توجد
ولا تعقل الا مقرونة بفعل وبحوط متعلقة كالرازقية والمعبودية و
كالرضا والسخط بخلاف العلم والقدرة فانها من صفات الذات كما نقلت
في الكافي وغيره وافاد الشيخ العالم ثقة الاسلام محمد بن يعقوب الكليني
نور الله مرقده بعد النقل ضابطا حاصلها ان كل صفة بتوتية يوصف

بها

بها او بضدها جميعا الباري تعالى كالارادة والكراهة فهي من صفات الفعل
زائدة على الذات وكل ما ينفي بها عنه ضدها كالعلم والقدرة فهي
صفة الذات ازلية والا لاتصف بضدها قبلها غير زائدة والا لتعدد
القدماء اقول لعل الارادة التي عند المصنف المتعلقة بمطلق الفعل
وبوجود العالم جملة في الوقت الاصلح على اتم النظام التي فيها الكلام
ولا يكون سبق شيء عليها ولا اتصافه تعالى بضدها كان علمه بذلك عنده
كذلك بل ارادة كما هو ظاهر كلامه في شرح الرسالة ان علمه تعالى بالاصلح الذي
هو عين ذاته مرجح لايجاده العالم في وقته ولا يحتاج الى مخصص اخر
به يرجح ذلك الذي يسمى بالارادة واما الارادة المتعلقة بخصوصيات
الجزئيات المتغيرة المتبدلة من افاعيله تعالى وافاعيل عبيده فينبغي ان يكون
عند المصنف زائدة متجددة كيف لا والعلم بها على رايه كذلك فذلك لا يوجب
التغير الا في الاضافات وفي الامور المباينة عن الذات ولا يتوهم انك
اذ يؤول الحال الى الارادة الازلية والعلم الاجمالي كما يرجع سلسلة الكل
الى رب الارباب قال الله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده
ام الكتاب وبذلك يرتفع المخالفة ولا يخفى عليك ان تجدد الارادة
ينفتح استجابة الدعاء والقول بالبداء الذين هما من غاية غموضهما من
الفطر المجبولة على تصديقها كل احد كما يشهد به التضرع عند الاهوال
وقد ورد الخبر بانه ما عبد الله بشيء مثل البداء اي بسبب وقوع البداء في
افعاله تعالى وظهوره ما نظن كل احد خلافه وعند التضرعات والتصدقات يعتقد
كل احد ويصدق بانه رب عليم سميع بصير قادر مريد حي الكافر والجاحد
في الشدائد من حيث لا يشعر ولو كان الامر كما زعمه اليهود من ان ليس منه
تجدد امر كما قالوا ان الله قد فرغ من الامر يد الله مغلولة فلعنوا بما قالوا
من الامر فليس يحدث شيئا لم يكن لما كان لكل هذا ما وصل اليه فهمي
والله علام اقول لا حذر ذكرها لئلا يؤدي الى الاطناب فقد اطنب الكلام

بل خرج من المقام ثم من الجنايات في الروايات ما لا يكشفها المجال والله
يعلم حقيقة الحال   الشرح تقرير الدليل الثاني ان القدرة ان
وردت هذه الشبهة ايضا لا يختص بالمتكلم كما لا يخفى ويبطل قدرة العباد ايضا
على مختار المص واكثر المعتزلة من ان نسبة القدرة الى الطرفين سواء
واما الاشاعرة ومن يحذو حذوهم من القائلين بان القدرة الواحدة
لا تتعلق بالطرفين وان القدرة على الترك لا يكون هي الفعل وبالعكس فالظاهر
عدم ورودها عليهم   المص انار الله برهانه وتحقيقه ان تعلق القدرة
على المستقبل اي على الفعل فيه او الترك او كليهما مع العدم في
الحال اي عدم الفعل او الترك او القدرة عليهما فيه   الشرح
ويمكن الجواب بان الوجوب في وجود الاثر اي وجوب وجود المعلول حال
وجوده وعدم حال عدمه انما يكون بسبب الارادة الموجبة لكل واحد منهما
في حاله وذلك لا ينافي امكان الفعل والترك ولا يستلزم وجوبهما في حاليهما
بالنظر الى ذات القادر من حيث هو قادر من دون ملاحظة الارادة وهذا
اولى من الاول اذ كان بناء الشبهة على الوجوب السابق الذي قد يحصل بالارادة
واما لو كان بناؤها على الوجوب اللاحق المعبر بالضرورة بشرط المحمول
كما هو ظاهر الشرح فالانسب تقرير الجواب بان وجوب وجود المعلول حال
الوجود بالنظر الى الوجود لا ينافي امكانه بالنظر الى الفاعل القادر وكذلك
في حال العدم ثم هذا الكلام لو اريد به اثبات نفي القدرة المطلقة ولو كان
الغرض الايراد على مختار المص من القدرة المتعلقة بالطرفين سواء
كما مر في بحث الاعراض من تعلقها بالطرفين وتقدمها على الفعل فجواب
المص ان فيه تكلف   رحمه الله فيعود السؤال اذ حال الوجود يمتنع
العدم وبالعكس وفي الحواشي القديمة عود السؤال على التقديرين ممنوع
اذ لنا ان نختار وجود الفعل في ثاني الحال فالتمكن من العدم في حال
من الوجود ثاني الحال متحقق للقدرة بلا شبهة وقد عرفت ان وقوع
كل

كل طرف لا ينفك عن وجوب ولزوم وهذا لا ينافي الاختيار فلا يحتاج
الى الجواب الذي ذكره انتهى كلامه ولا يخفى انه اختيار لمختار الا [illegible]
في القدرة الحادثة مع التمسك بالجواب الذي ذكره المحقق فتامل فيه
رحمه الله وليعلم ان المتكلمين اه هذا البحث في الحقيقة من توابع بحث
القدرة من الاعراض لكن المحقق ذكره هاهنا تمهيدا لتوجيه المتن بانه
رد قول الاشعري ان القدرة على الفعل لا يتحقق قبل الفعل على ما يجيء
آخر هذه الحاشية   رحمه الله قبله او حين وجوده فيما وقع لك
النزاع النزاع في ان القدرة الواحدة هل تتعلق بالطرفين ام لا فمن قال
بتقدمها يقول بتعلقها بالطرفين وبالعكس   رحمه الله والمعتزلة
اي اكثرهم اذ بعضهم كالنجارية وافق الاشعرية في كلا النزاعين
رحمه الله استدل من قال بتقدمها بوجهين المذكورين في بحث القدرة
ثمة قال المص هناك وبتقدم الفعل التكليف الكافر وللتنافي ولزوم
احد المحالين لولاه لكن لزوم احد المحالين يعني قدم العالم او حدوث
قدرة الله تعالى كالقدرة الحادثة مدفوع بتخصيص النزاع بما دون الاول الا ان الكلام
اوله القائلين بعدم التقدم عام ثم النزاع كما يظهر عبارة شارح المقاصد
وغيره في القدرة المتعلقة وتعلق القدرة الازلية حادث عند
الاشعرية فيمكنهم تسليم الثاني ومنع محاليته لكن قال شارح المواقف وجود
القدرة مع انتفاء التعلق بها يأباه البداهة واما القدرة الحادثة
اي قدرة العباد المسماة بالاستطاعة فعندهم تحدث متعلقة وقت
الفعل بناء على زعمهم ان العرض لا يبقى زمانين   رحمه الله لكان
تكليف الكافر اه ولكان عذر العاصي بترك المامور به قويا والعادة
جارية بقبوله بل يجب عقلا بل لا يتحقق العصيان اصلا
الا ان القدرة اه هذا توجيه ذكره الشارح لقول المص وللتنافي ومن

الظاهر انه لا يناسب مذهب من جوز حاجة المعلول حال البقاء ايضا الى علة
الوجود وكونها شرط استعداد القابل اول المسئلة وجعل الدليل مبنيا
على قول من قال بعدم الحاجة بعد الحدوث مع بعده لا يفيد اذ النزاع
في حال الوجود مطلقا فيحتمل توجيهه بان وجوب كونها مع الفعل بيانا في
مفهومها ومعناها الذي هو التمكن من الفعل والترك المقتضي لصحة تعلق
القدرة المتعلقة بالفعل من حيث انه قدرة عليه بالترك ايضا الموجب
لامكان كونها في الحال ليس هو القدرة وعلى هذا التوجيه يكون دليلا على مختاره
في كلا النزاعين فتامل قوله تكليف الكافر في الحال بايقاع
الايمان في ثاني الحال اي في ان كفره مكلف بان يقع عنه الايمان
في الان اللاحق بذلك الان فلا ينافي عدم مقدورية الايمان له حال
التكليف قوله فينتفي التكليف والقدرة التي هي شرط اذ
ما لم يحصل الايمان لم يكن مقدورا واذا حصل لم يكن مكلفا به لاستحالة اجتماعهما
وايضا تقدم المشروط على الشرط بالزمان غريب وكذلك الحال في كل فعل
مكلف به قوله التكليف لا يتعلق الخ اي لا نسلم ان شرط
تعلق التكليف بالفعل المقدورية بالفعل حتى تنافي المنافات
ولا يستغرب الخ بل هو المقدورية على تقدير الاطاقة وفي قوتها
فلو مات على الكفر كان الايمان مقدورا له لكنه هو مكلفا به كان هو
الى ان موته ولو امن كان التكليف بالايمان الى اول حدوثه
وفعليته مقدوريته على انه يمكن استمراره في حال الايمان ايضا
ولا منافات بناء على جواز تحصيل الحاصل بنفس ذلك التحصيل وجواز
التكليف به وفايدته استمراره وتقضيه انه سبب للايمان
والسبب يجب وجوده حال وجود المسبب اي من حيث الايمان عن ورود
القدح وان على قاعدة الاشعرية لا يجب فايدة [illegible] العادة

جاريه بها

جارية بها ثم الفاعل في المشهور كما للمصنف انه من الاشاعرة مختصة بحدوثه قبول
على ما قررت في فهمه على ان اي ليس جوابا باختيار الشق الثاني وجمعها بتقدير
تبديل الكفر بالايمان كما قد يطلق شيء ان الكرسي بان في قوت المورد اما مستمر
فكذا او ان تتبدل فكذا اتردد به وتقسيم الحكم بحسب الواقع الى ثبوت [illegible]
توجه الجواب باختيار جهة التحقيق والمشهور لمحققوا فاولى الحاشية [illegible]
الحال في طرف آخر فما نقل عن الحواشي الفخرية من الجواب عنه باختيار شق [illegible]
فلعله بناء على ما اقول لعل شيء كونها شرطا لتعلق التكليف بالفعل لمقدوريته
بالفعل مكابرة قوله كان مستغنيا عند الفعل ومنه جعلها كون متعلقها
بالطرفين سواء كما هو حقيقة المحقق واكثر المعتزلة قوله بالقوة اي بكونه
كما نقل عن الاشعري انه عرفها بانها الة [illegible] عنه صدور الفعل عنه قوله
والمكلف ذكر الكلف اقول لو قبل ان القدرة [illegible] عند الاشعري مكلف بوجوده مؤثر
ذلك شرط التنازع قوله لم يتحقق الا مع الفعل وانه متعلق بالطرفين سواء
والا لزم التخلف والترجيح المستحيلان عادة بل عقلا هذا انما الاشعري على [illegible]
العباد واما قدرته تعالى عند المحقق واكثر المعتزلة ايضا تأثيرها [illegible] ازلا
ولا يلزم التخلف ولا الترجيح بلا مرجح كما عرفت مرارا وعند الاشعري تعلقها بالمترتب
عليها التأثير مع الفعل مستمرا على [illegible] الامام الرازي ووجه [illegible]
والاشبه ان النزاع في امكان تقدم الاستطاعة على الفعل وعدمه ليس لفظيا محضا
ولكن المراد بها القوة المستجمعة لجميع شرائط التأثير من ان تكون حقيقة او حكما
لا يحتاج الى شرط لم تحصل [illegible] وبعدها وتكون بحيث لو ضمت [illegible] الفعل
عاما وهذا المعنى هو المعبر بالتمكن ويعبر عنه بالفارسية بتوانايي وهو مفهوم [illegible]
[illegible] على الفعل [illegible] على النزاع في انه هل لهم قدرة مؤثرة [illegible]
ففي انها لا اختيار بمستقلة او غير مستقلة ام لا من القائلين بعدم الفرق بين حركتي
المختار والمرتعش لكنهم من صفوفه والمجبرة لقول ليس للعبد سلطة على [illegible] ومن قال
بالفرق بين القدرة الكاسبة الغير المؤثرة في الايجاد كالاشعري [illegible]
يقول بها غير مستقدم ومن قال باستقلال العباد في افعالهم الاختيارية [illegible]
الا بعض ونقيضه كاكثر المعتزلة القول بتقدمها واما من قال بعدم [illegible] والاستقلال

كما هو مرتبة المعتبين من مشكاة اهل البيت عليهم السلام فيظهر انه لا يمكن القول بان
الزمان والامر اليه والتفويض والاستقلال في ملك الافعال لكن لما كان ذلك
بعدم استقلال قدرة العبد في ملك القدرة اثر عطائها لها
ان يفعل بها باختيار لا يمكن ان يصرفه الى غير اختيارها ويحبه قلبه والايمان له
لو كان فرحين باختيار عند جميع المعتبين وبعد انزاع عند ذلك ان
حتى الان تتوقف المعتم او فعل لان ولا يتيقن ذلك كون نوعي بحيث انه
بحاله واختيار الا ان صدور الفعل عنه نوعي وجه ذلك الحال ممكن التقدير
ولا يرى التفويض الاستقلال في قدرة الشيخ العبد وقدرة وكتاب
لسند صحيح عن الصادق عليه السلام انه قال لا يكون من العبد قبض ولا بسط الا باستطاعة
مستقدمة على القبض والبسط وبنية آخر كما نهيناه عنه الا انه لا يكون
فاعلا ولا متحركا الا والاستطاعة معه من الله عز وجل وانما وقع التكليف من الله
وبعد الاستطاعة ولا يكون مكلفا للفعل الا مستطيعا وكان
الى الدليل الاول على التقدم واشار بالثاني مع الفعل نهيا وبه قد علم ان
لطيفة الى عدم الاستقلال الاختيار المنقولة عنهم عليهم السلام في ذلك
وفي ذلك كفاية لاهل الهداية ق اما ما نقل عنه عليه السلام كانفروا من القدر
والنسيان انه لا يكون الاستطاعة الا وقت الفعل وان ليس للعبد من الاستطاعة
حتى يفعل قليلا ولا كثيرا فمع ضعف اسناده واحتمال التقية يحمل على
الاستطاعة المستقلة اي رفع سلطان الله عز وجل بحيث لو اراد دعمه فهو بمعنى الفعل
لم يمكنه كما زعمه اكثر المعتزلة حيث قالوا ان الله اراد من الكفار والكفر
والايمان طوعا ولا كرها فهم غلبوا الكفر والعصيان الا جبرا او الا بفعله
يجب على قاعدتهم قهر ما يمكن من اللطف المانع وازاحة العلل وانما عند المتشبثين
بذيل اهل البيت عليهم السلام الا الاكراه وقدرة العبد عن سلطانه تعالى ولا يفعل فعلا
توقفه او فعلا لان ولا يجب عليه كل مقرب للطاعة ومبعد للمعصية
كل احد اذا بل كل حال بل من يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام
ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا ولا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل
والله للابلاغ وهو ما عز ادلة منزه عن ارادة الشرور والقبائح

ادوك كان الكلام في يقوم الحرج بحث

كما هو منزه عن ايجاد ذلك ثم قد يخذل شخصا ويوسعه عليه وفق مشيته وبلا حظ
ذلك خيرا كثيرا او لا بريد الله ما هو الاصلح بالكل ولا يقع في الوجود الا ما شاء
منه عند الجزاء علم انه يستطيع عليه موفق به واذا فعل شرا ظهر انه يستطيع على خذل
وانما قبل ذلك فلعل الله يصرفه عن ارادته ولا يأذن فيه ساق حين تركه
الى البحث آن الذي لا يجري في ملكه الا ما يشاء ولا يخرج عن حدوده شيء الامر
ولا عن اسماءه يحول الله ويحوله يقوم العبد ويقعد وقد روي نحوه الكلام عليهم السلام
في باب الجبر والتفويض والامر بين الامرين انه قال الله اكرم من ان يكلف
الناس ما لا يطيقون والله اعز من ان يكون في سلطانه ما لا يريد هذا مجمل
ما استفدته من احاديث اهل البيت عليهم السلام في هذا المقام فان كان حقا فمنهم
وان كان خطأ فمني ومن نفسي والله اعلم بحقائق صنعه ثم تفصيل الكلام
تقريب المرام ما اقول لا يخفى على ان افعال العباد بمشية الله وتوفيقه ره كما
عن بعض كصاحب المواقف حيث قال ان الفعل مقدور للعبد قبل الفعل
منهم من قال مقارنا للفعل فان قدرته عليه شرطا كالبنية ومنهم من نفاه
ره وكان الدليل الثاني فهو اذ لو تم لدل على امتناع وجودها قبل الفعل
مبني على المستدل به من يذهب اليه اذ يقولون ان الفعل لا يقدر عليه
محتاج اليه فتامل ره فان قيل لعل الحق ان اريد بالعلل
الى ودهم جوابا عن الايراد ان هذا الترديد في تسلم ان شرط الفعل
حصوله وعدم اجتماع شرائطه وانها لا تحقق الفعل فيشعر بان ذلك
لكن لو كان ذلك لكان الاولى ان يقول ان القدرة على الفعل تكون مع الفعل
او اذا امكان الاجتماع لا يفرع تجوز الافتراق ولا يسلم على ذلك
ره والاولى اي الاقرب ان يحمل في الطبع جواب عن الدليل على تقديم القدرة
كما قرره الشيخ بل جعل دليلا على ان القدرة قبل الفعل وبعد الاول زمانا
ان القدرة يمتنع كعدم حتى عدم الفعل المقدور كما يدل عليه ذكر الاشاعرة في
القدرة الا ان لا يكون نفع لاحد منها قبل الفعل فان

كما لعمري البعد لابحديه
عن المتوقف
ما كان الكلام المعول
ما يحقق كلامه ما ...

ما نا لا نم ذلك بل لم لا يجوز ان يجتمع القدرة على الفعل في المستقبل مع عدم ذلك الفعل
في الحال كما يتحقق في الاعراض فيكون حينئذ اثرها الا بعد مدة الا شعرية في
الحادثة — الحاشية: للاذ نسبة القدرة الى الطرفين على السواء اى القدرة
المطلقة والنزاع في ذلك بل النزاع في ذلك بل النزاع انما هو في القدرة
الموجودة بالشخص هل يتعلق بالطرفين ام القدرة على الفعل غير القدرة على الترك
بالشخص ففيه الشبهة ايضا تم المذاهب نعم الدليل الاول على بطلان الشق الثاني في
المتكلم اذ الازلي عند القائل بنفي بمكان ان يكون اثر القادر [illegible] الشيء
ولا شيء من الازلي باثر للقادر فالقدرة المتنازع فيها المتروكة لحدوث الفعل
اى لا يصح الحكاية الفاعل عن كثير من الفعل والترك كما سبق في صدر البحث
لكن ذلك انما تم في جانب الوجود اذ الوجود الازلي يمتنع رفعه فيمتنع الحكاية
الفاعل عنه ولا العدم الازلي فيمكن رفعه ضرورة وما قيل في اثبات ان الشيء
من ان اثر القادر مسبوق بالقصد والارادة فلا يكون ازليا ففيه ان المسبوقية
الزمانية ممنوعة والذاتية لا تنافي الازلية اللهم الا ان يراد بالازلي ما لا يتقدم
عليه شيء اصلا لا بالزمان ولا بالذاتية والعدم الازلي [illegible] الوجود سلبا
[illegible] للعدو [illegible] ذلك اذ كل حكم [illegible] ذاته [illegible] وجود علته
وعدمها مسلوب الوجود كما يتحقق في مقامه وصرح به المعلم الثاني في فصوص الحكم و
الشيخ في الشفاء وغيرهما وبعد ذلك لا يصح للازلي ان يكون اثرا للمؤثر هو ايضا ذلك لا اذ لا
شك ان كثيرا من العدمات آثار للمؤثرات مع ذلك تم دليل في ابطال الشق والثاني [illegible]
الاول ايضا بالمسلم كالشاذ لكن زوال معدورية الوجه لا يستلزم مقدورية العدم
ذلك المعنى فالملازمة ممنوعة — المحشي: انما اراد به [illegible] وانتفاء الفعل ليس بعدم
القدرة اى الطرف المقابل للفعل من الشيء المتعلق للقدرة في الترك هو عدم ذلك
الشيء لا فعل عدم وعدم الفعل ليس فعل العدم فلا ينافي ازليته عدم ذلك الشيء
وكونه نفيا كون عدمه مقدورا والتقابل بين الطرفين المتعلقين للقدرة
هو تقابل العدم والملكة لا تقابل التضاد ولا السلب والايجاب فان قيل

عدم الفعل ايضا لا يسبقه شيء والاوجهان في الخارج فلا يكون مقدورا قلنا عدم
الفعل عبارة عن ان يكون فاعلا لا بد له من سبب ويمكن ان يكون سببه ارادة
ذلك الفاعل له او عدم ارادته للفعل فيكون مقدورا والكلف دفيه [illegible]
وتحقق العدم قبل القدرة لا ينافيه وتحقق مع كون العدم الاصلي متحققا قبل تحقق
القدرة كانه الحادثة يمكن ان يكون متعلقا لها بان يتعلق باستمرار ويبقيه ويكفي في
القدرة الازلية فان له العدم للاثبات صيرورته متعلق القدرة في ذلك المعنى وذلك كاف
في القدرة المقدور وعدم الفعل لا فعل العدم وفيه اشارة الى ان الشبهة بحواتها [illegible]
رة وبعينها تكفي في كون طرف النفي اثرا يتعلق الاستطاعة
القدرة العبادية ايضا
اذ لا نزاع في ان عدم المعلول يكون تابعا لعدم العلة فعدم الفعل يمكن ان يكون تابعا
لعدم المشية وهذا كاف في القدرة كما قالوا في تفسيرها وان لم يشاء لم يفعل ولا
يحتاج الى ان يكون العدم معلولا للقدرة ومعلولا للارادة حتى يتوجه ان النفي لا يصلح
لان يكون متعلق القدرة اذ متعلق القدرة ليس فعل العدم بل عدم الفعل وعدم الفعل ليس فعلا
[illegible] — الحشر: اى قدرة الله شاملة لجميع الممكنات [illegible] العدم
عليه بين الاسلاميين لكن كل طائفة يعنون به معنى فالاشاعرة يعنون و
حدوث نفس وذات بان ما سوى الذات والصفات من الموجودات وقعت بقدرته وارادته
ابتداء بلا توسط موجد غيره وكل ممكن الوجود بذاته فانما يكون صدوره عنه بحيث
لا يجب عليه شيء ولا يمتنع عليه شيء نعم عادته جارية بايجاد بعض دون البعض
المحققون من المتكلمين والحكماء يقولون انه تعالى من حيث ذاته وقدرته الكاملة فاعل
على الايجاد لكل ممكن لكن ارادته وعنايته متعلقة بنظام الكائنات على الوجه الاكمل الاصلح
سواء محسوب الممكنات والقوابل مستعدة بحسب مشيئته لقبول بعض انحاء الوجود دون
بعض وكل ما يرجح على الوجود من الممكنات فانما هو على وفق مشيئته وعنايته ابتداء او
بالتدريج او بالوسط كالشرور والآفات والايجل في الوجود شيء الا وهو معلوم
قدرته وان كان بوسط الاسباب الراجعة اليه لا شيء من ذلك الكائنات معناه له
حكم ولا مشارك في سلطانه والقائلون بالعقول العشرة قائلون بها ايضا وارادته وحكمه دون
ما ذكر وقدرته على بعض الاشياء كاللطف المنحل والعصيان والشرور والقبائح والظلم

والف واثر ما علم او اخبر بعدم وقوعها او حيات الاقوال الحق وان عن العباد او شارك
كالمعتزلة او البطائية والعبادية والجبائية والكعبية منهم فلعلك مرادهم كما يقول
المحقق ان صدور غير الاشياء عنه تعالى انما يمتنع بالنظر الى ارادته او علمه او علمه او
صدور ما عن غيره او غير ذلك لا الى قدرته وحدها اي من حيث انها لذاتها
امر آخر غيرها ثم لبيان مع امكان وقوعها في نفسها ثم قد يلزم عليهم من بعض
اقاويلهم القول بذلك نظيرا ما الزم البعض في شرح الاشارات على القول بانه
المحققات كونه تعالى موجبا في صدور ما عنه او كون حبها واجبة الوجود ومنها
نفي علمه عن ذلك علوا كبيرا ره لا يخفى ان توجيهه انه تعالى
مقدور ارادته لفاعل هو ممكن الصدور عنه بارادته كما دل على نفس القدرة
ونحوها بالنسبة اليه تعالى ثم يعم جميع الممكنات اذ كل ما يمكن صدوره لا عن فاعل فهو ممكن
الصدور عن الموجب لذاته بارادته بلا واسطة او بواسطة ينتهي اليه ضرورة
انتهاء سلسلة وجود جميع الممكنات الى ارادته او نظام نحو الوجود ولم يحتمل فقدرته
متعلقة مطلقا بجميع الممكنات وهذا مما ليس النزاع فيه ثم لو ثبت ان الممكن لا يمكن
ان يكون موجدا لشئ ومخرجا له من القوة الى الفعل من غير استناد شئ كما
مذهب بعضهم وقد سبق الدليل عليه فشمول قدرته للجميع بلا واسطة فلا ستره
واما لو لم يجر الدليل في الحركة بناء على ان حقيقتها لم يكن امرا بالفعل ولا قابلة
للفعلية بل امرا ثابتا بين مراتب القوة وكونه بالفعل فلا منافاة من جهة القوة او الفعل
فاعليتها بل يجب ان يكون ذلك علما القريب المباشر لها كجملة القابل تجد
كما اشير اليه سابقا فنقول القادر على ايجاد المحرك والمحرك قادر على
ايجاد ما هو موصوف بالتحريك والمحرك ذاته وذلك هو ايجاد الحركة
نعم اذ ايجاد الحركة قائمة بالذات ممتنع بالذات فان هناك بعض الممكنات
الممكنة فيمتنع ويمتنع بالنسبة اليه تعالى ثم امتناعه انما هو بالنظر الى علمه وارادته
المنزه عن الشرور والقبائح لا بالنظر الى قدرته فما ليس بعام ارادته لا قدرته ثم
وقوله اذ الشئ ما يصح ان يعلم [illegible] اذ المراد من العلم هنا هو الالتزام لا المطلق
الذي [illegible] اليها فالمناسب ان يزيد في اثباتها كل ما يصح ان يعلم [illegible] بالمقدور

عن الغير

٨٧

عن الغير بالارادة بصفة المقدورية له وذلك لا يستلزم انه تعالى ليس بقادر
عليه مطلق الامكان المستفاد من ظاهر عبارة الشرح ره والاصل انه
في ابطال المرام من قوله فهذه الوجوه متعلقة بجميع ما له امكان الصدور عن
الغير فلا يظهر حينئذ القول بالعمومية يعني ان القدرة التي قلنا انها متعلقة بكل
ممكن الصدور عن الغير انما هي القدرة المطلقة التي لا تقارن ولا تختص بها
وشرط واما القدرة المستجمعة لجميع الشرائط فانما تتعلق بما بدون واسطة
عند الاشاعرة او بشرط كما عند المعتزلة بما يمكن وقوعه عنه في الخارج بالنظر الى
علمه بالنظام الاعلى فانه يمتنع به اما عند المعتزلة فلامتناع صدور
الشرور والآفات العامة المفضية للنظام كاصدار الخلاف وايجاب و
تكذيب الانبياء والمرسلين واما عند الاشاعرة فلانه لم يمتنع صدور
شئ عنه لكن عادته جارية بابداء الخيرات دون الشرور ومما ينافي النظام
الاعلى وان كان بالذات يتعلق القدرة لكن امتنع بعلمه بالنظام عند المعتزلة عقلا
وعند الاشاعرة عادة ره مع الاتفاق ان ههنا جملة معترضة وقد اشار
الكلام منه وما فيه انه لا بين المتكلمين ليس الله في الافعال المستندة اليهم [illegible]
الناس من حركات وما يتعلق بها واما غيرها فالكل متفقون على ان صدورها
هو منه فتم بقدرته وارادته وانما هي الجواهر والكرسيات ولا كلام عام
مذهب معمر بن عباد حيث عنه انه قال ان الله لم يخلق شيئا الا الاجسام فاما الاعراض
فانها من مخترعات الاجسام اما طبعا كالنار التي تحدث الاحراق والشمس الحرارة
والقمر التلوين واما اختيارا كالحيوان يحدث الحركة والسكون والاجتماع
والافتراق ره لما كان في الامكان عنه الحاجة الى ما كان الا
والقدرة لا اي بمعنى فتراهما فيه والايجاب بمعنى امتناع الانفكاك
عن معلولها بعد الازل باطل لا [illegible] اتفاق الملل فقصر [illegible] قدرته
من وقيق بان يكون قدمه الحاجة لا بد ان يكون علته [illegible] الكل و
الامكان علة [illegible] الى [illegible] لانتهاء الجميع اليه فيكون علة [illegible]
اقول [illegible] المقدور الممنوع لوازم المقدورية الا [illegible] العدل لا
بغيرهم من ظاهر عبارة الشرح بل [illegible] المنع الثاني [illegible] لكن [illegible]

وذلك مقدورية له ممكن بمعنى امكان تعلق القدرة به مع جلد وبسط التي نحن فيها
بعد الاتفاق على مقدورية الفعل المطلق له تعم اذ عي ان تعلق الجسم صدور
بعض الممكنات انما يكون عن بعض معه وراثة ثم طبقا او اختيارا او جنسه
بدون ارادة ومشروطا ببعض افعاله الارادية والعكس الفاعل على قدر
انما يستلزم مقدورية لو اذا كان بسبب علم وارادته لا مطلقا اذ القدرة باشتراط
مع فترت يعتبر فيها سببية المشية للقصد ووجوده فمن عدمه عدم وقوعه
اذ لو حصلا وحد وده لم يوقف صدوره لا يتصور الا بحقيقة العلم والارادة
استلزم مطلق الفاعلية ومقدورية المطلق له اذ التقرير ذلك ظهر ضعف لذ
ما قيل ان المراد بالتعلق غصب قادي الحدوث جملة واسطة اثبات
اصل القدرة ثم قيل اثبات عمومية القدرة باتفاق الملل يستلزم للدور
لتوقف اثبات الانبياء وصدقهم عليه وانت خبير بانه كان اثبات
ذلك بايجاب الاحكام الالهية ومقدماته كاثبته اعلا سنه

ولما كان تعذر المقدور للشيء مقدورا له بمعنى امكان تعلق قدرته به
ايضا جلده وبسط الذي يحتمل النزاع وقد سبقت الاشارة الى المحقق الا اثبات
في المطلق ودعوى ضرورة ان القادر على ايجاد المركب قادر على ايجاد المركب
وان النزاع ليس الا فيها وتعلق بها وعلى ان مراد ان في المفعول نفي
القدرة لا مستجمعه بمعنى تعلق الارادة لله ورفع بما في الحواشي النفي من السنخ
مسندا بعدم تحقيق بعض المقدورات للعباد ثم اقول الا ان
ان المراد ليس الا في التشخص المعين من بعض بوحدته الشخصية ووجوده
لعقاد رعى زيد مثلا يمكن ان يكون صادرا بعينه عن قدرة الله ثم من
جزم جواز تعدد العلل المستقلة للامر الواحد الشخصي وكون الوجه بالمعنى المراد
ضعف وحدة وجوده علة وسببا للواحد بالعدد اذ المتبع والاشياء لذلك
المعتبر ليس الا القدر المشترك وفي ذلك بقي الوجود ما سوى
الشرائط والالات والمقدرات خصوصا عند الفاعل الموجد ظاهر لا تزه
فيه سواء كان التشخص عين ذات الوجود كما تقرر عند الفارسي او لازما
له وانما الجائز عند التبادل العلل انما هو جانب العدم كسببية عدم كل جزء من

اجزاء العلة التي سبقته او مجموع فرضت عدما معا لعدم الشيء وانه لو جاز الوجود وفاعله
او غيره مثل الشرائط والالات مع وحدة الفاعل العدد كما فهم من عبارة الشيخ
الرئيس في رابع ثامنة الهيات الشفاء في بيان ان المفارق مع صورته علة
فاعلة للهيولى حيث قال الشيخ ان يقول ان مجموع ذلك العلة والصورة كشيء
واحد بالعدد بل احد بالمعنى العام والواحد بالمعنى العام لا يكون علة للواحد بالعدد
فنقول انا لا نمنع من ان يكون الواحد بالمعنى العام المستحفظ وحدته بعموم بواحد بالعدد و
علة للواحد بالعدد انتهى كلامه ومما تمسك به بعض المجوزين من جواز استناد
حركة الشمس الى كل واحد من اصبع الخارج والتدوير فلا ذكر وهنه بل المراد ان
حصوصا على اي من قال باستقلال العباد ان ذلك الفعل العبادي قدرة
العبد يمكن ان يكون معروض وجوده ووحدته الشخصية بوجود او بدل ذلك
الوجود فانقض عن مجعولية لا اله نعم كما اشار اليه المحقق بوجه العدد لان
اللاعراض بقية ولا احد وقوع مع تعدد الخلق ورود ذلك لا يستلزم عدم الاشتراك
المقدور بالذات بينهما اذ المجعول وهو المقدور بالذات هو معروض الوجود و
التشخص اما بجعل بسيط كما ذهب اليه جماعة من المحققين او بجعله موصوفا
بالوجود كما هو مذهب اخرين مثلا العارض وجعلا ولا مجعول ثم الاثر المترتب على
الجعل او القدرة على ذات هو الاتصاف اي صفاء العلية المركبة الحكمية من جهة
مجعولة ومجعول اليه بخلاف الاول فان اثر الجعل او القدرة هو بعض المجعول الاخر
المرموق والمسند مجعول اليه ثم يستلزم ذلك العبد موجودية ووحدة العدد
وسائر لوازمه المتاخرة عنها ودفعا على ما ذهب اليه الذي العلاقة طالب تراه
من مجعولية الوجود اولا بالجعل البسيط وكون المنشأ امرا انتزاعيا للعقل منه
الوجود ويحمل عليه الموجودية المصدرية الماخوذة من نفس الوجود وصيغته
ثم ترتب اللوازم المترتبة على ما هو المحقق عندهم من تحقق وجود الممكن في نفس الامر
من تقدمه على ماهياتها فيه كما اوضحت في المحقق في كتاب مصباح المصابيح
حقيقة ولما علم ان وجود المعلولات في نفس الامر متقدم عليها وهيات بها وعينه بعد
متاخر عنها في نظر العقل ان المقدور بالذات بمعنى يصح ان يتصف بالموجودية

بسبب ارادة الجاعل وان كان تعسف ليس الا الهيئة التي الى المجعول
وهو متعلق الارادة ايضا اولا لو تعلق ذلك لما كان مصداقا على الوجود
صح به المحقق ثم الاثر المترتب على الجعل اولا التي يترتب على الجاعل
جاعل بعينه كالضوء للشمس على ان العقيد هو الوجود لكنه معلوم
للارادة ثانيا هذا فوجود الشيء ثانيا ونقيض المعدوم موجودا
فانه بنفسه اولا لانه لو لوحظ وجوده في نفسه حصولا كان
او ادراكيا واما في جعل الشيء الموجود شيئا آخر كالجسم متحركا
وزيد اعمى فيه شيئان قد يكون بعينه هو الجعل المتعلق بها ذات الحال في
اي نعم كان ذلك لو لوحظ تعلقه بوجوده في محله فيكون اثر الجعل في
الصفة في المحل المذكور فيكون المجعول محمولا اليه ويكون مركبا
وان اعم للبعض اصحاب المذهب الا وان الاثر هنا ايضا ان بسيط
او التحيز وقوله او شبه ذلك اذ فيه ليس الطرفين نسبة مركب لكن
وترتب هذا الملاحظ على تلك بحسب ارادة الجاعل
العرض من الجعل اولا اي ذات الحال او الصفة في المحل وذلك
الاعراض على الموضوعات والصفة فيها اذ وجود الاعراض
وجود لها للموضوعات لكما صرح به الشيخ وقد يكون جعلا آخر
لذلك وستعرف عنه انه ذكرت كلامه في الصوت العقول اذ وجود الصور
متعدد على الصفة في الهيولى بل على وجود الهيولى ايضا لكن من حيث هو
الصورة المطلقة الكلية الذي من حيث هو وجه هذا التحقيق
جعلا آخر وثانيا في الجعل اولا جعل مركب متعلق
هو اثره فقط دون الوصف كما في حال الشيء متصفا بالصفات السلبية
والمقدور بالذات في الشيء كلها هو الاتصاف ووجدت القدرة
لو علقها وجود الصفة او منشأ اثرها والحاصل ان المشترك
على كل تقدير هو عرض الموجودية والوحدة
لا يجوز اشتراكه هو الموجود الواحد بما هو موجود واحد

٨٩

وعلى ذلك يمكن حمل قول الحكماء ان في لعقد ان الله شيء على على فعل العقيد
قلنا الدليل المعقول عنه وكتب القوم على التوسع عن ذلك
من ان يحقق كما يشير المحقق الشريف رد استدلال الفاضل لعقد ان العبد
وسع الاختيار يقع مراده نعم ثم ان فعلك مقدور العباد
الحركات والمتحركات والادراكات المتجددة
يمكن ان يكون في محله قريبا مباشرا لها كما ترى لا شيء اليه
وغيره فما يكون جهة القوة للامكان وعدم الحفظ على المؤثر وذلك كما ان
الواحد من جميع الجهات عند العقلاء بالجملة للامكان ان يصدر عنه الا
واحد الى صدور جميع الموجودات الا ما هو عنه بعينه
فانما يصدر عنه وذلك بتوسط العقول وغيره والتأثير والايجاد
وذلك الوسائط كالالات والشرائط صدور الكثرة عنه
نقول عن شيء الاثار وغيره الا ان المؤثرات القريبة
كما هو معروف عند المتكلمين نظير ذلك صدور الحركات الارادية
بتحريك العضو الى طرف الجوارح للبدن يتوقف لا يمكن الا بتحريك المبدا
بتوسط القوى الالية وتحريك الاعصاب والعضلات وفي تلك
كون الشيء متحركا على الوسائط وكذلك ادراكها المتحركات
المحسوسات لا يمكن الا بالالات وهو يدرك الجميع الحقيقة
اللطائف وهو يعلم المعقولات
شيء اخذوا الى ان ذلك حقيقة ثبوت القدرة ارادة ان شيء لا يمكن
صدور قول المعتزلة انما يصح للمسندية المقدورات العباد
امكان الخلق قدرته مع حيث هو قدرة من حيث له حفظه علمه و
ارادته وهم لم يقولوا ذلك بل انما نفوا تعلق ارادته ببعضها واما قوله
خلق الجسم محقق بقدرته القديمة في العبد فلا نقول ان كلها مقدور
فهو مقدور له تعالى وانما نقول لو فرضنا كل مقدور فهو مقدور له
لم نفوت التميز بين الفارق هذا توجيه كلام المحقق

[illegible]

ص59

يقصوا الشيخ هذا السند ان العبد قادر وحلول الجسم مقدور مع انه ليس مقدوراً له
فبعض المقدورات كالجسم له خصوصية بالنسبة الى بعض القادرين كالواجب تعالى
ليست له بالنسبة الى بعض كالعبد لان الاوّل له خصوصية بالنسبة الى بعض
كالعبد ليست لها بالنسبة اليه فتم بحث المعتزلة فليتأمل في ذلك انتهى
لو جوزت استناد الصفات الى الذات بالارادة او عدم التوسيط فما تمنع وسقط الحمل
الارادة والاقدار العبد مؤثرة او كاسبة للاثر تحقيق ان بعض الحوادث بعض
اتفاقاً وان اراد الاتصال بدون توسيط ما سبق فلا يجدي الاحتمال ويسقط
ملاحظة منفردة شأن المخصص كالعلم والارادة اللذين يخصص الدعوى بالقدرة وعدم
عدم تقدم مخصص عليها فليتأمل انتهى والمصحح للمقدورية هو الامكان
فان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية للازم من انه لو لم يكن معنى اما
طواز ان يكون المخصص امر اخص اذ المراد بالعلة الامكان الوجودي ورفع المانع
هو عدم الالة في المصحح للتكوين هو الامكان اذ يحيله مع الشفقة مثلاً
للمعلول انما هو نفي محض اذا كان نفياً محضاً كيف مثله الامكان
بعث المقدورية واذ اثبت بثبته سائر لوازم الماهية هكذا حيث لا نسبة
له للفرق بين المذهبين بورود المنع او سند يجوز الاختلاف في الاثر
ثبوت العدم وما الذي قال بعضهم ان العلم المقدم على الايجاد وهو ما يعم
على حصول الجزئيات واختلاف الماهيات وبعضها للوازم والذاتيات كلها
مما لا يستدعي الاختلاف فالفرق بين الفريقين ليس الا في الوثوق ثابت
المقدرة المكتسبة على الاختلاف في نسبة الوجود مؤثر غيره ام لا
له اي لا لازم انه بيان فائدة تخصيص القيد بالمعتزلة انما قيدناه
بذلك من قبلهم لانه لا لازم عندهم عن كون المؤثر وذلك للانزال اراده عند
النظام يمتنع عندهم فيمتنع تعلق القدرة المستحيل بخلاف الاشعري فانهم
لا يحتاجون الى هذا القيد حيث لا يمتنع عندهم خلاف ما جرى على عادته
من المعجزات تمت الحواشي المنسوبة الى المحقق الدواني والفاضل المدقق اللاري عن
مولانا ميرزا محمد ابراهيم المحقق المستغرق الدقايق والحقايق صدر الدين
الشيرازي عفا الله عنهما في سنة ١٢٢٢

٩١

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الغفور الرحيم والصلوة
والسلام على حبيبه المبعوث بالخلق
العظيم محمد الباقر بعلوم الاولين و
الاخرين واله الطيبين وصحبه الاكرمين
اما بعد فيقول الفقير الى غفور ربه الغني
محمد بن الحسن الشهير بفخر الدين الحسيني
ان هذه تعليقات متعلقة بالمقصد الاقصى
والمطلب الاسنى من شرح الجديد للكتاب التجريد
قد حققت فيها الكلام بتوفيق الحكيم العلام على الكمال وصـ

وجه وابلغ تبصرة لذي طبع سير وتذكرة لمن له قلب او القى
السمع وهو شهيد رجاء ان ينتفع بها اهل التحصيل انه الموفق
ونعم الوكيل ولما وفقت على الاتمام اردت ان اوشح
صدره وارفع قدره بذكر من اعتلى فوق الفراقد وتفوق
افراده الاماجد وهو السلطان الاعدل الاكرم والخاقان
الاعم الاعظم ملاذ سلاطين العالم ملجأ الخواقين المعظم خليفة
الله في الارضين قهرمان الماء والطين خلف صدق
سيد المرسلين مروج طريقة الائمة الطاهرين جدا وآباء
واكرم الخواقين حسبا ونسبا ناشر رايات العدل والانصاف
كاسر بنيان الظلم والاعتساف والي لواء الولاية في الآفاق
مالك سرير الخلافة بالارث والاستحقاق باسط الامن والامان
هادم اساس الجور والطغيان مظهر العلم والجود [illegible] مظهر
كلمات الله العليا اتقى الناس بعد جده المصطفى والائمة الهدى
السلطان بن السلطان والخاقان بن الخاقان
ابو المظفر شاه طهماسب بن شاه اسمعيل الحسيني الموسوي بهادر
خلد الله ظلال سلطنته واقباله وشوكته وجلاله على مفارق المؤمنين
بحق جده امير المؤمنين والائمة المعصومين ولازال ناصر [illegible]
حافظا للبلاد [illegible] فها انا اشرع في المقصود متوكلا
على ولي التطول والجود طالب [illegible] المقصد [illegible]
في اثبات الصانع [illegible] اثبات الصانع على المتكلمين
[illegible] موجود [illegible] موجود [illegible]
[illegible]

عليه فالموضوع هو الموجود ومما يدل عليه قوله الموجود ان كان الخ اقول
لنا ان نستدل على اثبات الصانع بانه لو لم يكن في الموجودات
واجب الوجود بالذات لم يتحقق موجود لان الممكن الموجود لم
يوجد بنفسه فله موجد موجود ولاستحالة ان يكون غير الموجود
الخارجي موجدا للموجود الخارجي وهكذا نقول في موجده والعود يستحيل
لامتناع ان يكون كل من الشيئين متقدما على نفسه بمرتبتين او بمراتب
فلموجده موجد واخر موجود وهكذا الى لا نهاية وهو يستلزم
ان يكون الكل مساويا للجزء حرزه وكذا الى لا نهاية واستحالته
بينة بيان الملازمة اي الكل المبتدا من موجود معين غير متناه
فرضا فاذا قطعنا النظر عن المبدا يكون الباقي غير متناه جزؤه
فيكون الكل مساويا للباقي والا لزم تناهيهما على فرض التطبيق
وهكذا ثم نقول اذا قطعنا النظر عن المبدا الباقي يكون الباقي منه
بعد مثله جزؤه وهو ايضا مساويا للكل والا لزم تناهيهما على
فرض التطبيق وهكذا نقول في الباقي من الباقي الثاني والثالث
والرابع لا الى النهاية فيلزم مساواة الكل لكل منها فثبت انه
لو لم يكن في الوجود واجب الوجود لم يتحقق موجود قطعا لاستلزام
تحققه المحال المذكور الثاني انه لا شك في وجود موجود فان كان
واجبا الخ قيل هذا الترديد قبيح اذ الموجود الغير المشكوك وجوده
ممكن بلا شبهة فلا يحتمل ان يكون واجبا اقول كانه لا شك في
وجود ممكن لا شك في وجود موجده اذ موجد الموجود موجود بديهة وعليه
مدار جميع الآراء وموجده يحتمل ان يكون واجبا بلا شبهة
فلا قبح في الترديد واعلم انه يحتمل كلام المص في الاستدلال لازم

الى قوله ما يكون موجودا بالضرورة موجود البتة في [illegible] وقد قيد الموضوع
في الالهي بالموجود الخارجي [illegible] والموضوع لا يكون مجهولا [illegible] من اجزاء موضوع
العلم لا يقع مجهولا في شيء من مسائله فحينئذ بطل ما قيل في توجيه القضية
من ان المقصود هنا ان ما يتصور فرد المفهوم الواجب على الوجه الكلي
موجود في الخارج وهذا الكلام مفيد يحتاج الى بيان ذلك لان القضية على
هذا التوجيه ان كانت مفيدة الا انها ليست من الالهي وذكروا انه بناء على
[illegible] صحة حمل الموجود مجهولا فقد [illegible] الا ان سياق
استدلاله [illegible] بان الواجب ذاته [illegible] الوجود فيكون موجودا قطعا و
[illegible] اذ بعد ما عرفت لا يخفى ان ذات [illegible] الوجود [illegible] لكن
عن [illegible] فلو كان مجردا لكان مشتركا للوجود [illegible]
كثيرة والملازمة [illegible]
الكلام والالهي هو الموجود [illegible] كما ذكرنا [illegible] باعتبار [illegible]
الكلام [illegible] والالهي هو [illegible] الموجود المطلق
على [illegible] الواقع [illegible] من موضوع [illegible]
العلم [illegible] ذلك العلم [illegible] وجود الواجب [illegible] للكتاب
[illegible] في علم آخر [illegible] العلوم الشرعية [illegible]
[illegible] المقصد [illegible] وذلك [illegible] ذكر صاحب المواقف
[illegible] المقصد الاول في وجود الموجود [illegible] الفصل الاول
اثبات وجود الصانع بان الموجود في الخارج اما واجب او ممكن فان كان [illegible]
لا بد ان يستند الى الممكن [illegible] الصانع وتحصيل المطلوب وان كان ممكنا
يستند اليه [illegible] الدور والتسلسل فيلزم ثبوت الصانع
فالكلام يؤول الى تقسيم الموجود وحصته [illegible] الموجود [illegible]

عليه

الموجود اما واجب يستند [illegible] او ممكن يستند اليه [illegible]

ان سوق وجهين الاول ان بعض الموجودات كان واجبا ثبت المط
وان لم يكن شيء منه واجبا بان يكون نفيا للبعض المنكر بل يكون كل
فرد منه ممكنا استلزم وجود الواجب لاستحالة الدور والتسلسل على
ما ذكره الشيخ ولا يخفى انه لا مجال لنفي هذا الايراد والمذكور على الوجه
الاول فهو اولى ولا يتوهم انه يمكن الاقتصار على استحالة
التسلسل من غير ذكر الدور لا يستلزم التسلسل لان للمعلول مرتبة بها تكون
على الجميع ولكونه علة للعلة مرتبة بها تتقدم على العلة وهكذا ولكن
لان حاصل ما لزم في الدور المصرح ان يكون الجميع لكونه علة العلة
مرتبة متقدم بها على علية المتقدمة عليه بمرتبة وكون الجميع متقدما
على نفسه بمرتبتين ولزوم التسلسل ثم اذ الجميع نفسه علة العلة وكذا
علية علة العلة ولا تقديم لكل منها على الاخر الا بمرتبتين نعم انما
يلزم التسلسل اذا كانت علل العلة في كل مرتبة مغايرة لنفسها
وهذا على تقدير الدور غير واقع كما لا يخفى فلا نم ان العلل ان
كانت نفس الجميع لها مرتبة كذلك والتغاير بمجرد الاعتبار والملاحظة
غير مجد لانقطاع الاعتبار ولو استلزم مثل هذا الاعتبار
التسلسل لزم ان لا يكون شيء علة لشيء لامكان ملاحظة ان
هذا معلول لذلك وذلك علة له اعتبارا الا نهاية لها والجواب
مشترك فتامل واستدل بعض الاعلام يتوقف على هذا
المطلب في حاشيته على هذا البحث بوجوه الاول ان الموجود
لو انحصر في الممكن يلزم الدور اذ تحقق موجود ما يتوقف على
هذا التقدير على ايجاد ما لان الممكنات انما يتحقق بالايجاد
وتحقق ايجاد ما يتوقف على تحقق موجود ما لان الشيء ما لم

هو المحقق الخضري رحمه الله تعالى

بوجد لم

يوجد لم يوجد وفيه نظر اولزوم الدور ثم في البيان غير تام وانما
يلزم الدور اذا توقف موجود معين على موجود موقوف عليه
ولم يلزم مما ذكر اذ تحقق ايجاد ما يتوقف على وجود شيء من الموجودات
ووجود موجود ما معنى يتوقف على وجود علة المتقدمة عليه واللازم
هو التسلسل لا الدور الثاني انه موقوف على تمهيد مقدمة بديهية هي ان
جميع الممكنات الصرفة سواء كانت متناهية او غير متناهية مشترك
في امكان طريان الانعدام عليها بالكلية وبعد تمهيد ما لم نقول
ان مجموع الموجودات من حيث هو موجود وممتنع ان يصير
لا شيئا محضا فثبت ان في جميع الموجودات واجبا بالذات
بعبارة اخرى ليس للموجود المطلق من حيث هو مبدأ والا لزم
تقدم الشيء على نفسه فثبت وجود الواجب بالذات وبعبارة اخرى
مجموع الموجودات من حيث هو ليس له مبدأ بالذات ولقولهم
سلك اخر سوى طريق الاستدلال والمباحثة اذ على هذه الطريقة
نقول ان اراد بقوله مجموع الموجودات الخ ان المجموع المذكور
بشرط كونه موجودا ممتنع اي يصير لا شيئا محضا فجميع الممكنات
الموجودة بشرط الوجود كذلك ايضا بلا فرق وان اراد ان جميع
الموجودات المقيدة بالوجود ممتنع ان يصير لا شيئا محضا
وانما يصح ذلك على تقدير وجود الواجب بالذات لا مطلقا ومن
لا يسلم وجود الواجب كيف يسلم ذلك ونقول لا نم ان الموجود
المطلق ليس مبدأ ولزم تقدم الشيء على نفسه اذ الموجود
المطلق ليس الا الموجود العام وتحققه في ضمن فرد يتوقف
على تحققه في ضمن اخر وهلم جرا او نقول ان القول بان
مجموع الموجودات من حيث هو ليس له مبدأ انما هو على تقدير وجود

لا ان الشيء بشرط كونه موجودا او من حيث
هو ممتنع العدم والا لزم امتناع الممكن وهو باطل

الواجب لا مطلقا وما ذكر في المقدمة في امكان طريان الانعدام ان اراد به الامكان الذاتي تم ولا يجدي نفعا لجواز ان يكون الانعدام على مجموعها ممتنعا في نفس الامر بسبب ان كلا منها مع العلة الموجدة وان اراد به الامكان الوقوعي فهو ممنوع والسند ما مر والفرق بين المتناهية وغير المتناهية او الممكنات الكثيرة تنتهي الى ممكن موجود لابد له من موجد وعلى تقدير عدم الواجب لم يتحقق موجد الممكنات الغير المتناهية فلا ينتهي الى ممكن وبطلان التسلسل غير ماخوذ في الدليل كما صرح به والا رجع الى الدليل المشهور والظاهر ان المستدل معترف بما يتوجه على الدليل المذكور حيث قال آخر الغرض من هذا التطويل الاطلاع على البراهين المتعددة على هذا المطلب العالي فان كلا منها كشعلة في ازالة ظلمة الجهل ولا ضائع بما ترى غلط في تعديد الاعتقاد انتهى كلامه وهو ما طلبه ما ذكرنا ومما استدل على هذا المطلب في رسالة مفردة هو ان جميع الممكنات الصرفة يكون نسبة الوجود والعدم اليها والى كل واحد من اجزائها على السوية ويكون باعتبار ذواتها غير متصفة بالوجود فلم يتصف شيء منها بالموجودية فلو اتصف بكم يرتبط ان تتصف المهية الممكنة بالوجود الحقيقي الذي هو واجب باعتبار ذاته لم تتصف بالموجودية وبذلك ظهر وجود الواجب الوجود بذاته كونه عين الوجود الحقيقي انتهى مقالته بعبارته واقول فيه بحث ظاهر اذ كون نسبة الوجود والعدم الى جميعها كل على السوية لا يستلزم ان لا يتصف شيء منها بالوجود غاية ما لزم ان لا يتصف احد منها بالوجود بذاته وهذا لا ينافي ان يكون كل منها معلولا لآخر بطريق التسلسل وبطلانه غير ماخوذ فيه فلم يلزم عدم اتصاف

في نفس

شيء منها بالموجودية في نفس الامر فلم يلزم وجود الواجب نعم يمكن الخالصة اتمام الدليل بان يقال على تقدير عدم الواجب للطرفين حكم الوسط وما دام كذلك لا يوجد ممكن آخر فلا وجود ولا ايجاد ولا ايجاب وهذا ظاهر عند الملاحظة الاجمالية وان لم يظهر عند الملاحظة التفصيلية وح يرجع الدليل الى البرهان المشهور المذكور في اوائل رسالة اثبات الواجب لصدر الدين الشيرازي وزعم بعض الناس انه استدل على هذا المطلب بوجوه منها ما نقلنا عن بعض الاعلام ومنها انه على تقدير عدم الواجب ووجود تسلسل الممكنات الى غير النهاية الآحاد الغير المتناهية معا يستلزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين وهو محال بيان اللزوم انه يوجد في تلك المجموعات ثابتة احدهما مجموع لا اكثر منه وهو جملة الآحاد بحيث لا يشذ عنها شيء والثاني مجموع لا اقل منه وهو مجموع الاثنين وبين المجموعين مجموعات غير متناهية مترتبة في الاقلية والاكثرية ويزيد واحد واحد كمجموع الثلاثة والاربعة والخمسة وهكذا فينحصر ما لا يتناهى من حاصرين اذ مجموع الآحاد حاصر في جانب الاكثرية ومجموع الاثنين في جانب الاقلية ومن نفاسة هذا البرهان انه يدل على امتناع كثرة لا متناهية وان لم يكن بين آحادها ترتب خلافا للعلامة سعد ولم يظفر احد بمثل هذا البرهان هذا كلامه بعد التلخيص ولنا فيه بحث اما اولا فلانا لا نسلم انه على تقدير عدم الواجب يذهب السلسلة الى غير النهاية لجواز ان يعود والقول بان الدور يستلزم التسلسل مدفوع بما عرفت واما ثانيا فلان استلزام وجود الآحاد الغير المتناهية لانحصار ما لا يتناهى بين حاصرين ممنوع وما ذكره في البيان مقدوح اذ مجموع الآحاد حاصر

وهو صدر الدين الشيرازي ره

ووجود

يعني انه لا شك عند من شرحها الاحاد الغير المتناهية لا انه وضع طرفا
ينتهي به السلسلة وهذا هو المستحيل وفي عدم لزومه فلم يلزم كون
المجموع حاصرا اي طرفا ينتهي به السلسلة حتى يناقض عدم التناهي
وهو ظاهر جدا واما ثانيا فلانه توهم ان مجموع الآحاد حاصر ولكن
ان يقال ان غير المتناهي المبتدا في الواحد يقع السلسلة حاصرا بين
احدهما الواحد والثاني مجموع الآحاد الغير المتناهية وبلغت
المقدمات الباقية بل يكفي ان يقال يلزم تناهي السلسلة المفروضة
انها غير متناهية في جانب او مجموع الآحاد حاصر في ذلك الجانب
ولا حاصر غير المتناهي من الجانبين اي معرض مقطع لا جزاء
الذي ليس في كل من النسبي كما زعم او يكفي ان يقال مجموع الآحاد
حاصر بين الجانبين بلا فرق فيلزم التناهي من الطرفين وليس
هذا من باب تغيير الطريق اذ المحصل الايراد استدراك
بعض المقدمات ومنها انه لو لم يوجد واجب الوجود لذهبت
السلسلة الى غير النهاية لكن وجود كثرة الموجودة لا تتناهى بالفعل مستلزم
اي يصير المتناهي غير متناه بزيادة واحد عليه وهو محال بديهة
بيان اللزوم انه لو وجدت تلك الآحاد معا وجد فيها
مجموعات احدها اكثر المجموعات وهو مجموع الآحاد بحيث لا
يشذ عنه وثانيها اقلها وهو الاثنان ويوجد بينهما مجموعات
مرتبة والمجموعات تلي المجموع الاقل كالثلثة والاربعة متناهية
والمجموعات تلي المجموع الاكثر كالناقص منه بواحد وباثنين
غير متناهية ضرورة مقبول ليس كل واحد من تلك المجموعات
متناهية لعدم تناهي المجموع الاكثر وما يليه ولا غير متناهية
لتناهي المجموع الاقل وما يليه فهي متعينة ولما كانت تلك المجموعات

موجودة في الخارج فيتعين المجموعات المتناهية في الخارج
وكذا المجموعات الغير المتناهية ولما كانت تلك المجموعات
مرتبة بحسب الاقلية والاكثرية من غير مدخلية لاعتبار العقل
فيه كان في الواقع منفصل بين المجموعات المتناهية والمجموعات
الغير المتناهية بان يتعين آخر المجموعات الاولى واول الثانية
ولما كان تزايد المجموعات بواحد واحد وجب ان يزيد
المجموع الذي هو اول المجموعات الغير المتناهية على المجموعات التي
هو آخر المجموعات المتناهية بواحد والا لم يكن الاول اولا والآخر
آخرا فالمتناهي صار غير متناه بزيادة واحد ولما جعلنا اقل المجموعات
والاكثر حاصرين كان كل مجموع واقعا بينهما سواء كان متناهيا
اولا والمجموعات الواقعة بينهما مرتبة بتزايد واحد فلكل مجموع
مرتبة خاصة لا يتعداها اصلا ويلزم من ذلك انتهاء المجموعات
المتناهية الى الغير المتناهية في مرتبة خاصة بزيادة واحد وكون
هذا منافيا لعدم تناهي السلسلة لاقتضائه عدم تناهي المجموعات
المتناهية محذور آخر لازم من وجود تلك السلسلة وهذا البرهان
ايضا يبطل وجود الامور الغير المتناهية وان لم يكن بينها ترتب
انتهى اقول فيه بحث اما اولا فلان الملازمة الاولى ممنوعة
مستندا بجواز العدم واستلزام الدور والتسلسل فمقدوح كما عرفت
واما ثانيا فلان الملازمة المدلول عليها بقوله ولما كانت
تلك المجموعات مرتبة بحسب الاقلية والاكثرية من غير مدخلية
لاعتبار العقل فيه كان في الواقع منفصل الى قوله اول الثانية
تم لظهور ان واحدا من المجموعات الاولى من المتناهية
وهو الاثنان واقل في المجموع الاول من غير المتناهية ومجموع

وما فوق المجموع الاخير وكذا واحد من المجموع الثامن المتناهية
وهو الثلثة داخل في المجموع الثالث في الغير المتناهية وهو كل
ما فوق المجموع الاخير وهكذا الا الى النهاية ولا يتصور منها بعض
قطعا وكيف وعن كل منهما غير متناهية فلم يلزم صيرورة المتناهي
غير متناه بزيادة واحد ولا يندفع بهذا الجعل اقل المجموعات
والاكثر منها حاصرين كيف اكثر المجموعات ليس حاصرا بمعنى كونه طرفا
منتهيا للسلسلة بل بمعنى انه لا يخرج عنه شيء من الاحاد وغاية ما
يلزم منه ان لا يخرج مجموع منه وهو غير مجد كما لا يخفى على من له ادنى
فطانة فلم يلزم انتقال المجموعات المتناهية الى الغير المتناهية
بزيادة واحد وقد عرفت مما ذكرنا ان مدار الدليل على كون
المجموع الاكثر حاصرا وفساده ظ والوجه المتقدم مع ذلك
ما حرره هنا وكره بعض الاعلام في شرح الهداية وقد ذكر في شرح
الهداية الاثيرية فيكذب قوله ولم نظفر احد بمثل هذا البرهان ولو
كلمات احر انتخبناها من الكتب المشهورة قد فصلنا الكلام فيها
في رسالة منفردة المطلب الثاني في صفات
ای في تحقيقها وانها ليست بزائدة على الذات بل الصفات الحقيقية
عين الذات بمعنى ان الاثر الذي نسب الى الصفات الزائدة
على الذات منسوب الى نفس الذات من غير صفة قائمة بها وبالحقيقة
هذا ارجاع المنافي الصفة وتحقق الاثر وقال صدر المدققين صفة
الشيء قد تطلق على ما يقوم به في الواقع كالعلم بالقياس الى زيد
وقد تطلق على عرض لا يقوم به كالعالم بالقياس اليه فانه عين
زيد في الخارج بمعنى صحة حمله عليه مواطاة وزائد على مهيته والصفة
بالمعنى الاول مغاير للموصوف في الواقع وبالمعنى الثاني

حاشية

ملكه

متحده ولا يلزم من صدق المشتق على شيء قيام مبدئه كما هو مقتضى
اللغة بل قد يكون بدون القيام كما في التامر واللابن وصفات
الواجب تعالى من هذا القبيل كصدق الموجود والواجب عليه تعالى لدلالة
البرهان على امتناع قيام الوجود والوجوب به كما حقق في
موضعه ولدلالة البرهان على انه موجود وواجب فظهر من ذلك
ان قيام المبدأ غير لازم وملخص الثاني الصفة قديمة متحدة غير زائدة
وزائدة غير متحدة وصفات المبدأ في المذهب الاول ونقل عن
امير المؤمنين عليه السلام انه قال اول الدين معرفته وكمال معرفته
التصديق به وكمال التصديق به توحيده الاخلاص له وكمال
الاخلاص نفي الصفات عنه بشهادة كل صفة على انه غير الموصوف
وشهادة كل موصوف على انه غير الصفة الثالث على معنى انه
يصح له اعلم ان المليين والفلاسفة اتفقوا على ان الواجب تعالى
فاعل مختار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل انما الخلاف
بينهما في ان الفعل هل هو لازم للذات المقدس ام لا فذهب
المليون الى عدم لزوم الفعل والترك بل يستحيل الترك اثر
منها عن ذاته تعالى وهذا هو المراد في قول الثالث يصح منه الفعل
منهما بمعنى الامكان الوقوعي لا الذاتي وذهب الفلاسفة
الى لزوم الفعل وعدم وقوع الترك فهم قائلون بان مقدم
الشرطية الاولى واقع اولا ومقدم الثانية لا يقع ولهذا
قالوا بقدم العالم والوقوع في الماديات عندهم شروط باستعداد
المادة دون المجردات فيجب صدورها الفعل عنه ويستحيل الترك
في المجردات الصرفة فلا اشكال اذ في الماديات بعد تحقق الشروط
وهذا هو الايجاب المنفي عند المليين هذا الملخص ما تقرر في هذا المقصد

وكمال توحيده

فاقال بعض الاعلام بعد تحرير المتعقد فى ان النزاع بين الحكما
والمعتزلة ليس الا فى قدم العالم وحدوثه ليس على ما ينبغى لوقوع
النزاع بينهما فى ايجاب الواجب تع ايضا بل القول بالايجاب يستلزم
لقدم العالم كما اشرنا اليه وبعد تمهيد هذا المقول معنى قول المتم وجود
العالم بعد عدمه بمعنى الايجاب ان وجود العالم بعد ان كان معدوما
بعدية زمانية ودل على هذا قوله بعد عدمه لدلالته على ان عدمه
مقدم على وجوده ولا شك ان تقدم العدم على الوجود ليس
ذاتيا ولا طبيعيا وظ انه لا يتصور فى اقسام التقدم ههنا
سوى الزمانى فيكون العالم حادثا زمانيا واذا كان كذلك
لا يكون الواجب موجبا والا لزم قدم اثره الى العالم لكنه
الموجد قديما لانه واجب بالذات وهذا الانطباق العبارة
والدليل على وجوده بعد العدم بعدية زمانية اجماع الملتين
والحديث النبوى الذى صرح على وجود العالم بعد ان كان معدوما
ولفظ الحديث القدسى حيث قال الله تع كنت كنزا مخفيا فاحببت
ان اعرف فخلقت الخلق لا ما ذكره المص فى حدوث الحسابيات كما
ذكره الشارح لما ذكره البعض فان قلت اجماع الملتين كاف فى اثبات
للاعتقاد بان تعالى قادر مختار للاجماع والحديث النبوى الدال عليه
فلا حاجة الى المقدمات التى لا يتم بعضها الا بالتشبث بالاجماع
والحديث قلت لما كان هذا المطلب من الاصول الكلامية كان
المناسب اثباته بالمقدمات العقلية المفيدة لليقين بقدر الامكان
ولما لم يتيسر اثبات حدوث العالم بالدليل العقلى اقتصر فى
اثباته على الاجماع والحديث وغاية ما لزم من ذلك اثبات
القدرة بدخل السمع ولا محذور فيه كما فى السمعيات الكلامية

تخلق

واعند

٩٨

واعند لاثبات حدوث العالم وجه خطابى هو ان كافة العقلا
سيما الانبيا وارباب الملل اتفقوا على ان الله تعالى مريد وان كل
ما يوجد انما يوجده بارادته والقديم لا يستند الى المريد المختار فنقول
كلما اوجده الله تعالى اوجد بارادته وكل ما اوجده بارادته فهو حادث
فكل ما اوجده الله تعالى حادث ولا يستند القديم الى الحادث اما الصغرى
فلما مر من اطباق الانبيا والعقلا لان المريد اتم واكمل من الموجب
ولا يكون المخلوق اتم من الخالق وظ ان كثيرا من المخلوقات كالانسان
وغيره مريد فكيف لا يكون خالق الكل مريدا ولان من له شعور وفطانة
اذا علم تشريح اعضاء الانسان وسائر الحيوانات وانواع النباتات
وما فيها من بدايع التركيب والصنايع واختلاف الاشكال والمنافع
والآثار العجيبة يجزم بانها صادرة من فاعل وهو الله تعالى ولو عاند
معاند جهلا وجوز ان يكون غيره من الممكنات فنقول كما ان الفطرة
السليمة حاكمة بان هذه الافعال المتقنة لا يصدر عن غير مريد يحكم
ايضا بان مثل هذا المريد لا يصدر الا عن مريد واما الكبرى فلانه اذا
صدر قديم عن فاعل بارادة كانت تلك الارادة قديمة وقد ثبت ان
ما ثبت قدمه امتنع عدمه فيكون عدم تلك الارادة ممتنعا فيكون
ممتنعا يستلزم لان لا يكون الفاعل متمكنا عن فعله وتركه فلا يكون
ايجاده بارادة فلم يكن الفاعل مريدا اذ المريد هو ما يتمكن من فعل
المراد وتركه انتهى ووجه كونه خطابيا اقناعيا ان الايراد على
الشارح فى وجوه الصغرى ظ وكذا على بيان الكبرى مع امكان
المناقشة فى ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وقد مر فى حاشية
المحقق الدوانى على آخر مبحث الوجود ولا يخفى على المنصف

ويسمح اه هالى بكل اسواه حادث م

ان الوجه الثالث مجمع وجوه بيان الصغرى لانه عن قوته وبه ثبت كون
الواجب تعالى قادرا مختارا ثم ان هذه الافعال العجيبة صادرة عنه
في بعض الاحيان دون بعض وللمناقشة فيه مجال ومنع ما ثبت
بالاجماع وفيه مثل ما مر سؤالا وجوابا والمناقشة بان الفاعل
الممكن المريد بالمعنى المذكور يجوز ان يكون غيره مكابرة ومعاندة
احتج المصنف على انه لم ذكر بعض الاعلام ان النزاع بين الحكماء والمعتزلة
ليس الا في قدم العالم وحدوثه مع اتفاقهما ان ايجاد العالم
وعدم الايجاد ممكن بالنسبة الى الذات بدون اعتبار الارادة
التي هي غير الذات فالمناسب في هذا الكتاب ان يغير الايجاب
المذكور بامتناع انفكاك ذاته عن ايجاد العالم مطلقا في الازل
وح لا حاجة في اثبات نفيه الى التطويل الذي ذكره الشارح في الاستدلال
بل الحق ان تعالى تاثيره في وجود العالم ليس بالايجاب بالمعنى
المذكور والا لزم قدم العالم اقول اولا ان النزاع بين الحكماء والمعتزلة
لا ينحصر في قدم العالم في ايجاب الواجب ايضا وما فسر الشارح الاختيارية
كما حررنا صحيح والمعتزلة قايلون به كما اشار اليه الشارح بقوله ذهب
المليون قاطبة اه والحكماء ينكرون ذلك والايجاب بهذا الاختيار
بالمعنى المذكور فالنزاع واقع بين الحكماء والمليين ومنهم المعتزلة
نعم لما كانت الصفات غير الذات لم يبق لهذا النزاع
بين الحكماء والمعتزلة وهذا اشكال سيجئ الى حله الشارح
وان المقصود كما لا يخفى وثانيا الى التفسير ليس على ما ينبغي
بل المناسب بيان بغير الايجاب بامتناع انفكاك
ايجاد العالم عن الذات اولا وثالثا في التطويل اشارة

الى رد

الى رد دليل اورده الحكماء لاثبات قدم العالم حيث قالوا ان العالم
قديم اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط فيلزم التسلسل في الشروط
ولما اورد عليهم النقض بالحوادث اليومية المتسلسلة في جانب
المبدا اجابوا بعدم الاجتماع وانه لا استحالة فيه بخلاف الشروط
المجتمعة فاشار الشارح الى توجه النقض عليهم بقوله ويلزم التسلسل
في الشروط متعاقبة او مجتمعة وكلاهما محال الا ان الشارح في
جواب النقض بعدم الاجتماع غير مجد فالتطويل ليس للاحتياج
المقام اليه بل للبيان طريق في توضيح عبارة المتن كانه يدعي
ان الوجه الذي ذكره هذا القايل على ظاهر فاعرض عنه لظهوره
وتعرض لما فيه خفاء مع الاشارة الى الفايدة المذكورة والاولى
ثابت لما بينا في ذيل الاول في البيان اذ ذكرنا في الاجماع
وهو مبني على قول الانبياء الدال على صدقه والمعجزات ولا مدخل
في ثبوت الحكم بلا بينة اوليس من هذا الاجماع في هذا الكتاب
اثر اليس حدوث العالم بما هو لا يحتاج الى بينة لكن لما استعمل
به الكلام وكفت شهرة البينة مؤنة ذكرها يمكن ان يكون
لا توجه لما سنذكره الشارح من انه ثبت فيما سبق حدوث
جميع ما سوى الله اذ الواسطة القديمة عند الله تعالى والعالم غير
معقول لدلالة اجماع الملل والحادث والمتواترة على حدوث
ما سوى الله بحيث لا يبقى مجال شبهة لدلالة المعجزة على
صدق النبي صلى الله عليه وسلم فما سبيله يكون جليا لا يمكن امكان بيان
المناقشة اه ذكر بعض الاعلام ان هذا الاستدلال انما
يناسب مذهب الاشعري ولا يصح اجراؤه من جانب المعتزلة
على تقدير اجرائه من قبل القايل ان نعارض ونقول ان اثره لو

فی العالم ان لم یکن بالایجاب بالمعنی المذکور لزم ترجیح الفاعل
بدون مرجح الاحتیاج التاثیر فی العالم الحادث الی شرط حادث
والتاثیر فیه ایضا یحتاج الی شرط حادث بناء علی ما ذکر من ان لو کان
حادثا لتوقف علی شرط حادث ویلزم التسلسل فی الشروط الحادثة
متعاقبة او مجتمعة وجمیع ذلک محال عند المص بل له ان تقول العالم
قدیم اذ لو کان حادثا لتوقف علی شرط حادث لئلا یلزم
التخلف عن الموجب التام کما ذکره فی الاستدلال ای تخلف
المعلول عن العلة التامة وهکذا والحاصل ان القول بان الشیء لو کان
حادثا لتوقف علی شرط حادث غیر مسلم عند المص واکثر المعتزلة
بل عند اکثر المتکلمین فکیف یصح استعماله فی مطلوبهم نعم یصح استعمال
الاشعریة له فی اثبات ان تاثیره تع فی العالم لیس بالایجاب
بل بالقدرة والاختیار فانهم جوزوا ترجیح الفاعل المختار
بلا مرجح فقالوا ان کان تاثیره تع فی الحادث محتاجا الی
مرجح غیر الارادة لزم قدم العالم او التسلسل فی الحوادث وکلاهما
محالان فحاصل کلامهم ان تاثیره تع فیه لیس بالایجاب بل
بالاختیار بلا وجوب بان یکون المرجح نفس الارادة الفاعل
المختار والا لزم قدم العالم او التسلسل فی الحوادث وهما محالان
فالنزاع بین الاشعریة والحکماء فی شیئین احدهما قدم العالم
وحدوثه وثانیهما جواز ترجیح الفاعل المختار بلا مرجح وعدمه
والنزاع بین الاشعریة والمص فی ثانی الامرین المذکورین
فانه وافق الحکماء فی استحالة الترجیح بلا مرجح واما ایجاد
الحوادث فعنده لا یتوقف علی شرط حادث بل یکفی علم
الفاعل بالمصلحة فی ترجیح ایجاد العالم فی الوقت الذی

اوجده

اوجده فهو قائل بالایجاب الخاص وهو ایجاب وجود الحادث
بالنظر الی علم الفاعل بنظام الخیر ومصالح الخیر فالمص انما نفی الایجاب
الذی هو مستلزم لقدم العالم لا الایجاب مطلقا فالحق فی الاستدلال
ما مر سابقا واما الاشعریة نفوا الایجاب مطلقا بالدلایل المذکورة
وقالوا اوجد الله العالم فی الوقت الذی اراد فی الازل ان یوجده
بدون مرجح غیر تعلق الارادة اذ بالارادة یمکن الترجیح فی
غیر مرجح انتهی اقول فیما بحث الاول ان المعارضة مندفعة
اذ للمص ان یقول علی تقدیر عدم کون تاثیره تع فی العالم بالایجاب
بل بالاختیار لزوم الترجیح بلا مرجح ممنوع لجواز وجود المرجح وهو
علم الفاعل بالمصلحة فی ترجیح ایجاد العالم فی وقت فیتوقف
الایجاد علی هذا التقدیر علی شرط قدیم کما ذکره فی تحقیق مذهب
المص وبمثل هذا المنع لا یتوجه علی اصل الدلیل اذ محصله ان تاثیر
الواجب تع فی ایجاد العالم ان کان بالایجاب الذی هو عند
الحکماء وکان العالم حادثا لتوقف التاثیر علی شرط بلا شبهة
کما هو تحقیق المص والحکماء ایضا والحاصل ان منع التوقف علی
الشرط علی تقدیر کون الفاعل مختارا وجه صحیح واما علی تقدیر
کون الفاعل موجبا والاثر حادثا فلا وجه له عند المص والحکماء
وذلک ظاهر جدا الثانی ان قوله بل الاولی ان یقول ان العالم
قدیم اذ لو کان حادثا لتوقف علی شرط قدیم والمستند ما عرفت
ومنه ظهر ان المص لا یمنع القول بان الشیء لو کان حادثا لتوقف
علی شرط ما علی اطلاقه بل انما یمنعه علی تقدیر کون الفاعل
مختارا لا موجبا الثالث ان اجراء الدلیل المذکور فی
جانب الاشعری غیر تام اذ هم یجوزون تخلف المعلول عن العلة

الثابتة واستحالته ماخوذة في الدليل فلا يصح الاجراء من
جانبهم ولو قيل ان غرضه انه يمكن اجراؤه من جانب الاشعري
الزاما للحكماء نقول اجراؤه من جانب المعه الزاما لهم ظ هذا
مع ان المقام وبيان حاصل الكلام من جانبهم حيث اسقط
التخلف مالي عن الالزام ثم لا يخفى منافاة ما ذكره في ذيل الحاصل
لما ادعاه اولا فان هذا الاستدلال الى المذكور في الشرح
انما يناسب مذهب الاشعري فافهم ذلك لئن نوقش ما في المعارضة
المذكورة اولا بانا لو تم الدليل المذكور لزم كون الواجب غير مختار
او غير مختار اما الاول فكما ظهر في تقرير الشارح واما الثاني فبان نقول
لو كان الواجب مختارا وهو قديم يلزم قدم العالم اذ لو كان حادثا
لتوقف على شرط ونسوق الكلام والجواب ما عرفت فلا
نغفل يلزم قدمه قال بعض الاعلام اي قدم الفعل المطلق
الذي سوى العالم ولزومه للايجاب بالمعنى المذكور بديهي لا احتاج
الى البينة انه لا يجوز التخصيص بل الظ لزوم قدم كل فرد وشخص
من الجواهر والاعراض وبالجملة قدم كل ممكن سوى الافعال الصادرة
عن العباد باتفاق اهل الاسلام وقدم الكل على مذهب الاشاعرة
القائلين بان لا فاعل في الوجود الا الله بجريان الدليل كما لا يخفى
وهذا اشنع وافتح كما لا يخفى وبه اندفع ما ذكره الفاضل انه
على تقدير الحدوث يلزم التخلف عن الموجب التام وذلك كاف
انتهى ووجه الاندفاع ان الكلام مضبوط والمقصود انه على تقدير
الايجاب يلزم قدم كل فرد وكون الموجب تاما بالمعنى المذكور
لكل فرد غير لازم على تقدير الايجاب حتى يلزم التخلف فان
قلت يمكن اختتام الدليل بان يقال الواجب لو كان موجبا

تاما

تاما بالمعنى الذي زعمه الحكماء يلزم قدم العالم اذ لو كان حادثا
لتوقف على شرط والتوقف على الشرط ينافي الايجاب وهذا
ما ينظر فيه بعض الاصحاب قلت قد عرفت ان التوقف على الشرط
في فعل انما ينافي الايجاب في ذلك الفعل لا مطلقا فيجوز
ان يكون الفاعل موجبا في فعل دون آخر يتوقف صدوره
عنه على شرط على ان اخذ التوقف مما لا حاجة اليه بل
الاولى الاقتصار على ان الحدوث ينافي ايجاب العلة القديمة
الايقال هذا متوجه على اصل الدليل ايضا كما عرفت واعلم
ان لزوم قدم فعل المطلق للايجاب انما يظهر بضم كون
الفاعل قديما وظ ان اللازم المذكور للايجاب ليس بينا
بحيث لا يحتاج الى بينة ثم اقول يجوز ان يكون ما يوجد في
العالم بالايجاب بالمعنى المذكور وغاية ما يلزم في ذلك
قدم ما هو اثره لا قدم كل فرد وشخص في العالم لجواز ان لا يكون
كل فرد وشخص منه اثره بل لا يكون اثره بعض الافراد والجواب
ان ما يعرض له ليس اثرا له لا بد ان ينتهي اليه او الى واجب
لاستحالة ترتب الامور الغير المتناهية مجتمعة ومتعاقبة وما هو
اثر الموجب القديم بلا واسطة قديم فكذا ما هو اثر له بالواسطة
للزوم قدم كل واسطة وذلك ظ ولا حاجة في هذا التقرير الى
اخذ استحالة تعدد الواجب كما في هناك او لو كان حادثا
لتوقف الخ محصول كلام بعض الاعلام بعد التلخيص ان حدوث
الفعل المطلق من العالم على تقدير الايجاب بالمعنى المذكور
محال بلا شبهة وكون المحال مستلزما للمحال هو التوقف
على شرط فيما نحن فيه مستلزم لتقدم الشيء على نفسه فالتوقف تم

ولا يخفى ما فيه اذ قد عرفت ان المقصد انه لو كان فرد من العالم
حادثا لتوقف على امر حادث وهذا مما لا شبهة فيه وعلى
تقدير كون المراد حدوث الفعل المطلق لزوم التوقف على
الشرط مما لا يقبل المنع ايضا وغاية ما لزم منه استلزام المحال
المحال ههنا كون كل فرد من العالم متقدما على آخر لا تقدم
الشيء على نفسه مع ان في الكلام خروجا عن قانون المناظرة
فافهم لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام هذا التقييد
للتوضيح وما ذكره بعض الاعلام من انه لا توضيح فيه لان
الموجب التام مشترك بين الواجبين اللذين احدهما
معتبر عند الحكماء والآخر هو ايجاب وجود الحادث بالنظر
الى علم الفاعل بنظام الخير ومصالح الغير عند المتكلم وايضا التخلف
عن الموجب التام وان كان محالا جاز ان يكون لازما
لاجتماع المتنافيين وهما الموجب بالمعنى المذكور وحدوث اثره
المطلق ايضا هذا التخلف لازما لحدوث مطلق اثر الموجب
بالمعنى المذكور ولا حاجة الى اعتبار التوقف على شرط حادث
فاقول فيه بحث اذ المتبادر من الموجب التام ما يكون ذاته
كافية في الفعل من غير احتياج الى الشروط لا الى العلم
بالمصلحة وهذا غير مشترك وما ذكره ثانيا لا يدفع كون
القيد المذكور للتوضيح وهو ظ بل هو منع لاستحالة اللازم
وجوابه ان قوله يلزم قدمه بين ما ذكره بقوله اذ لو كان حادثا
الخ بتنبيه كما اشار اليه هذا الفاضل سابقا بقوله لزوم
قدم العالم للايجاب بين لا حاجة الى التنبيه وان قوله
اللهم اذ لو كان حادثا على تقدير العود وارد [illegible]

كان

كانه تقول ان الواجب لو كان موجبا بالمعنى المذكور في ايجاد العالم
يلزم قدمه لكونه قديما ولئن تنزلنا عن ذلك نقول لو كان حادثا
الخ وما ذكره ثانيا لا يدفع ايضا كون التقييد للتوضيح بل هو ايراد
على الدليل المذكور وتحريره انه يمكن اختيار الدليل المذكور بان
يقال ما اثره في العالم ان كان بالايجاب يلزم قدم العالم
لاستحالة التخلف عن الموجب التام فيتأتى في المقدمات
مستدركة   الحادثة اي كل فرد منها قديم بلا شبهة
متعاقبة اي في الحدوث بان يحدث شرط عقيب شرط
سواء بقي الاول ولا كما في المعد وعلى الثاني يكون في
اطلاق الشرط تجوز وبما حررنا يظهر معنى الاجتماع او
مجتمعة اه قال بعض الاعلام لا يخفى عليك انه يلزم على هذا التقدير
تخلف المعلول عن الموجب التام واقول هذا اذا كان الاجتماع
في الازل لا الاجتماع احتمال آخر ههنا كما عليه فتنبه
اشارة الى جواب اعتراض الخ اقول لا يبعد ان يكون
قول المص اشارة الى رد قول الاشاعرة الذاهبين الى
ان القدرة زائدة على الذات وتوجيهه انه لما امتنع تعدد
الواجب يكون القدرة ممكنة ولا يجوز ان يكون علتها
غير الذات لاستحالة احتياج الواجب في الصفة الحقيقية
الى امر خارج لكونه نقصا يجب تنزيهه عنه اتفاقا ولان
ولان غير الذات مستند الى الذات فيكون الذات
موجبا في ايجاده لا قادرا لاستحالة التسلسل ولا يجوز
ان يكون الذات فاعلا بالاختيار والقدرة لهذا
الاخر بعينه فيلزمهم كون الذات موجبا في البعض

فلا يكون قادرا على الكل وليس ايضا موجبا في الكل
وهو الواسطة بين القادر والموجب المنفية بقوله والواسطة
غير معقولة وسيجي بيان عدم المعقولية في الكتاب عن
قريب وح لا توجه لما سيذكره الشارح لان المراد في
العالم الخ يعني ان الدليل لما دل على ان المؤثر للعالم هو القادر
كما صرح به المعترض لم تبق لتجويز الواسطة المذكورة مجال
لان الواسطة من العالم ايضا لان المراد في العالم جميع ما سوى الله
تع والواسطة غير معقولة فلزم من ذلك ان يكون الواجب
قادرا ومحصول ايراد الشارح ان كون المراد في العالم
ما ذكره انما يصح على تقدير ثبوت حدوث العالم بالمعنى
المذكور ولم يثبت فيما سبق فيجوز تحقق الواسطة المذكورة
اقول لم يثبت فيما سبق الى الوجه بناء حدوث العالم
على اجماع الانبياء والاحاديث المفيدة للعلم على ما سبق
والقول بان اثبات القدرة بالاجماع يستلزم الدور
سبق في الشرح باقية فلينظروا فيه في رسالة المنهج
العلوم ان المراد بالعالم ما نعلم به الصانع والمجرد الذي
لم تظهر منه اثر لا نعلمه فلا نعلم به الصانع فلم يكن من العالم
فالعالم اما جسم او جسماني وقد يثبت ان الاجسام والجسمانيات
حادثة والنفوس حادثة بحدوث الابدان والعقول
المؤثرة فيها ان كانت قديمة كانت قبلها معطلة
وقد قرروا ان لا معطل في الوجود في العالم فالنفوس
والعقول كلها حادثة وح يكون حاصل الجواب عن
الاعراض على الدليل ان هذا المبادر لا يكون واسطة

الامر

بين الواجب والعالم اي الاجسام والجسمانيات والواسطة
غير معقولة لكونها معطلة قبل ايجاد العالم وهذا كما افيد وجه
خطابي اقناعي وثانيا ان اهل الحكمة اطبقوا على انه لا فضل
في الوجود واراروا بالفضل على ما صرحوا به ما لم يكن شاهدا
او لم يدل على وجوده في هذا العالم الجسماني شاهد ولهذا
ما تجاوزوا عن الافلاك التسعة والعناصر الاربعة والعقول
العشرة التي دلت الدلايل الماخوذة في احوال هذا العالم
عليها بزعمهم ولما كانت تلك الدلايل مدخولة غير مفيدة
لدعواهم لم يثبت بها عقل فالعقل فضل والفضل غير
ثابت والمجرد الذي يتوهم كونه واسطة عقلا كان او غيره
كان فضلا حيث لم يدل عليه دليل فلم يكن ثابتا ولعل المص
بعد ابطال دلائل اثبات العقل نظرا الى مثل ما اشرنا اليه
فقال والواسطة غير معقولة واراد ان العقل لا تثبتها حيث
لا دليل ولم يرد انها غير محتملة ولا يرد عليه ما يرد على ظاهر
قوله والواسطة معقولة وهذا ايضا كما افيد اقناعي اذ لم
يثبت به حدوث ما سوى الله حتى ينافي ايجابه تع والاظهر
ما ذكره بعض الاعلام ان المراد في قول المص والواسطة
غير معقولة لانه لا دليل عقلي عليها كما افيد فتجويزها مع انه
مخالف لاجماع المليين والحديث المشهور الذي لا دليل
عقليا يعارضه غير ملتفت اليه وذكر ايضا ان الدليل العقلي
على ان الممكن الذي لا وجود له باعتبار ذاته لا يوجد جوهرا
وهذا موافق لكلام الحكماء حيث قال بهمنيار في كتاب
التحصيل ان سالت الحق فلا يصح ان يكون علة الوجود

الا ما هو بري من كل وجوه القوه وبهذا صفة الاول لا غير اذ لو كان
معتد الوجود وما فيه معنى ما بالقوه سواء كان عقلا او لا جسما
كان للعدم شركة في افاده الوجود ولكان لما بالقوه
شركة في اخراج الشي من القوه الى الفعل فمعنى قول المص
والواسطه غير معقول ان الواسطه في ايجاد العالم
الجسماني ما بعدها البرهان العقلي الدال على ان ايجاد
الجواهر والاعراض المفارقة لذات الموجد مما هو مختص
بالاول وهذا لا ينافي كون حركات العباد صادرة عنهم
انتهى كلامه واقول فيما نقل عن التحصيل بحث لانه ان
اراد بالمعنى في قوله ما فيه معنى ما بالقوه الصفة المتحققة
في الواقع سلمنا الملازمة لكن لا نسلم ان العقل كك لما تقرر
عندهم من انه ليس حالة منتظرة وان اراد به اعم من ذلك
حتى يشمل الامكان الذاتي الذي ينتزعه العقل من مجرد
ملاحظة ذات الممكن منعنا الملازمة مستندا بانه
ليس للعدم الذي ينسب العقل ذات الممكن اليه والى الوجود
كان لما بالقوة المحضة شركة في اخراج الشي من القوة
الى الفعل وهو المستحيل فعلى هذا نقول لم يلزم مما نقل نفي الواسطة
بالبرهان العقلي وان اراد بالبرهان العقلي غير هذا فليس
في الكتاب منه ولم يطلع عليه في موضع حتى يعلم صحته او فساده
اراد ان الشارح قال الفاضل الرومي في التهافت اقوى
ما احتجوا به على ايجاب الواجب انه لو كان قادرا بالمعنى
الذي اثبته المليون فتعلق القدرة باحد طرفي المقدور
ان توقف على مرجح يلزم التسلسل اذ ينتقل الكلام الى ذلك

المرجح

المرجح فانه يحتاج الى مرجح وهكذا وان لم يتوقف لزم
استغناء الممكن عن المؤثر اذ على هذا التقدير يجوز وقوع
احد طرفي الممكن بلا مرجح فينسد باب اثبات الصانع واقول
يمكن الجواب عنه بمنع لزوم التسلسل مستندا بجواز ان يكون
المرجح علمه تعالى بالاصلح وعدم اطلاعنا عليه لا يدل على عدمه
في الواقع كما في الحكم الخفية التي لا اطلاع لنا عليها في
خلاصة ما يعلم في الجواب اي لزوم التسلسل ممنوع مستندا بجواز
ان يكون المرجح هو الارادة وتعلقها بكلا الطرفين وان
كان على السوية لكن اللازم ح ترجيح الفاعل احد المتساويين
بلا داع ومرجح واستحالته ممنوعة انما المحال هو الترجح
بلا مرجح اي بلا ذات يتصف بالترجيح وهو غير لازم
وموجه عليها ايراد مشهور مذكور في الشرح في اواخر
مبحث حدوث الاجسام وحاصله ان الترجيح ههنا
مستلزم للترجح واللازم محال بديهة واتفاقا فالملزوم
مثله بيان الملازمة ان ارادة الفاعل لاحد الطرفين
اذا كانت مساوية لارادة الطرف الاخر بالنظر الى
ذاته وكذا تعلقها بهما فيتوجه ان يقال كيف الفاعل في الواقع
بارادة احدهما او كيف تتصف الارادة بتعلق
احدهما دون الاخر فان استند مرجح الاتصاف
الى ارادة اخرى وتعلق اخر لزم التسلسل وان لم
يستند الى شي لزم الترجح بلا مرجح وهو المط و
اورد الفاضل الرومي هذا الكلام في التهافت بتقرير
اخر حيث قال نسبة الارادة الى الضدين ان

كانت نسبة القدرة اليهما على السوية فتعلقها باحدهما
ان لم يحتج الى مرجح فقد ترجح احد المتساويين على الاخر
وانه يسد باب اثبات الصانع وان احتاج لزم التسلسل
وان لم يكن نسبتها اليهما على السوية بل كان تعلقها باحدهما
اولى لذاتها لم يتصور تعلقها بالاخر لاستحالة زوال ما
بالذات وترجح الضدين معا فيلزم الايجاب واجاب
عنه بما محصله اختيار الشق الاول من الشق الاول في
الترديد ومنع لزوم ترجيح احد المتساويين مستندا بالالزام
ترجيح القادر احد المتساويين على الاخر من غير داع يدعوا
الى ترجيحه واختياره وهو غير مستلزم للترجيح قطعا فلا
يلزم انسداد باب اثبات الصانع ثم اورد بان ما
ذكرته لا يتم بالنسبة الى تعلق الارادة فالترجيح لازم
لانه او حكم وقع بلا مرجح واجاب عنه بان ذاته فاعل
تم بالنسبة الى تعلق الارادة لتعلق ارادته باحد الضدين
فلزوم الترجيح بلا مرجح مم ووقوع التعلق بلا داع لا يستلزم
المحال وهو حصول الممكن بلا فاعل بل لازمه هو ترجيح الفاعل
بلا داع واستحالته ممنوعة ثم اورد عليه بان موثر الفاعل في
تعلق الارادة اما بالارادة فيستلزم التسلسل واما بالايجاب
فيلزم كونه موجبا اذ لا يتصور ترك التاثير واجاب عنه
باختيار الشق الاول ومنع لزوم التسلسل مستندا بانه انما
يلزم اذا احتاج تعلقها الى تعلق اخر وهكذا وهو مم
بل تلك الارادة ارادة للمراد قصدا وارادة لنفسها
بتبعية المراد ثم اورد عليه بانا نعلم بالضرورة ان التعلق

فعل واذا

فعل واذا صدر عن الفاعل لابد ان يكون للفاعل اليه داع
الى ارادته والا لا يحصل ذلك التعلق لتساوي صدوره
ولا صدوره الى الفاعل فاجاب بمنع ذلك على الاطلاق مستندا
بان الفاعل المختار يجوز ان يصدر عنه امر بلا داع لا
الفاعل الموجب بل لا يبعد ان يدعي بداهة ذلك كما في قدحي
العطشان ورغيفي الجوعان مع فرض التساوي من كل
الوجوه اقول لا يخفى على ذي انصف في نفسه ان صدور الوقوع
عن الفاعل غير مسبوق بالارادة فلم يكن الفاعل فيه مختار
الوجوب كون فعل الفاعل المختار مسبوقا بها بديهة فلا يصدر
عنه وقوع التعلق بلا داع وكونه مختارا بالنسبة الى المراد
لا يوجب ان يكون مختارا بالنسبة اليها ايضا وهو ظ
وكون الارادة ارادة لنفسها تبعا للمراد كلام لم يظهر
محصله والاقرب ما ذكره الحكماء من ان البديهة شاهدة
بان الفاعل المختار بالمعنى الذي ذكر لا يتصور فعل
لا لغرض واما يكون الغرض عائدا اليه فيكون مستكملا به
وبدونه ناقصا بعد تكلمنا عليه في مبحث الجواهر وسنتكلم
عليه في موضعه ان شاء الله تع ثم التساوي من جميع
الوجوه قد نوقش في جوازه ووقوعه تقرير الدليل
الاول اقول لو تم هذا الدليل لزم بطلان التاثير و
التاثر مطلقا بان يقال التاثير في الاثر يقتضي امكان
الصدور لكن الصدور اما واجب او ممتنع الى اخر
البيان وجوابه ان مراد المستدل ان القدرة بالمعنى
المذكور يقتضي امكان صدور الاثر بمعنى صحة وقوع الصدور

وصحة عدمه لا مجرد الامكان الذاتي محربان الدليل في
مطلق التاثير سواء كان بالايجاب او الاختيار ثم
بل مطلق التاثير انما يقتضي امكان صدور الاثر امكانا
ذاتيا لا الامكان بالمعنى المذكور اي امكان صدور
الاثر الجائز ارادته لا الامكان الوقوعي لا الذاتي كما بينا
وتحرير الجواب ان الامكان بمعنى صحة صدور الاثر
وصحة تركه في الواقع انما هو بالنظر الى ذات القادر مجردا
عن اعتبار الارادة وعدمها والوجوب انما هو باعتبار
الارادة معه وعند تغاير الاعتبار يجوز عروضهما
للصدور فوجوب الصدور لا ينافي امكانه بقول الشارح
مع قطع النظر عن انضمام الارادة اليها اي انضمامها
اليها في الملاحظة والاعتبار ومنه ينطبق الجواب
على مذهب المص حيث ذهب الى ان الارادة غير زائدة
على الذات ولا يختص بمذهب الاشاعرة القائلين بزيادة
الصفات على الذات وههنا شبهة مشهورة ذكرها بعض
الاعلام بقوله فان قلت اذا كانت الارادة والعلم
بالاصلح غير زائدين على الذات كيف يمكن انفكاك
الذات عن المراد ليندفع الايجاب المذكور اولا وحصل
الشبهة ان الارادة وكذا العلم وساير الصفات
غير زائدين على الذات عند المص وح لا يتصور الاختيار
المذكور اذ الفعل لازم للذات اذ المفروض ان
الفعل لازم للارادة والارادة عين الذات فيكون
الفعل لازما للذات ولا يصح الترك فيمتنع الاختيار

على مذهب

على مذهب المص بخلاف ذلك على مذهب الاشاعرة واجاب
بقوله قلنا لما كان المراد هو ايجاد الحادث على النحو الذي
هو الاصلح وكان مرجح الايجاد وهو العلم بالاصلح انتفى
الايجاب المذكور اولا وان تحقق الايجاب بمعنى استحالة
الانفكاك الحادث على النحو الواقع عن الارادة والترجيح
غير زائدة على الذات والعلم بالاصلح انتهى وتفصيل الكلام
في هذا المقام ان كون الصفة عين الذات بمعنى ان الذات
كافية في ظهور الاثر المترتب على الذات مع الصفة الزائدة
الزائدة كما عرفت فالذات باعتبار ترتب اثر الارادة
عليها ارادة ومجردا عن هذا الاعتبار ذات بحت فالذات
بحت باعتبار وارادة باعتبار ولما جاز ان يكون
الذات مع الارادة الزائدة القديمة كما هو مذهب الاشاعرة
علة الحادث في وقت باعتبار علم الذات بان هذا
الوقت اصلح لحدوثه علم لا يجوز ان يكون الذات باعتبار
كونها ارادة علة مستلزمة للحادث في وقت باعتبار ترتب
اثر العلم بالاصلح وكون الفعل لازما للذات في ذلك
الوقت لا مطلقا علم يمنع الاختيار على طريقة المص
ثم اقول لو تم خلاصة الشبهة لم يتصور الاختيار
على مذهب الاشاعرة ايضا اذ كما ان الذات قديمة
كذلك الذات مع الارادة الزائدة بلا شبهة فلم يتصور
صدور الحادث عن الذات مع الارادة ايضا والقول
بان الارادة قديمة والتعلق حادث والذات مع الارادة
المتعلقة علة للحادث صدور الاثر انما يجب مع الارادة

المتعلقة لا اصل الارادة غير مجد اذ حدوث التعلق بسبب
جزما فان كان السبب مجرد نفس الذات او الذات
مع الارادة يلزم قدم التعلق واستناد الى تعلق سابق
كما قرر وتسلسل التعلقات المتحققة في الواقع لا بمجرد
الاختراع واذ بطل قطعا ولا وجه لكون الذات مرجحا
لحدوث الفعل المطلق للزوم قدمه وما تقرر عندهم في
جواز ترجيح الفاعل المختار احد الطرفين بارادة بلا بد ان
يكون لتدخيله العلم بالاصلح وهو مع الذات كاف في صدور
الحادث ولا حاجة الى تعلق الارادة فكما ان الفعل
عندهم مترتب على الذات مع الصفة مع العلم بالاصلح
في وقت معين وتعلق الارادة به في ذلك الوقت
كذلك الفعل عند القايلين بعدم زيادة الصفات مترتب
على الذات في ذلك الوقت فالجواب مشترك فتامل فيه
وقد فصلنا الكلام في حدوث الاجسام فيما كتبنا على
المقصد الثالث في الجواهر وح يجب الفعل فالفعل الصادر
عن القادر لا ينفك عن وجوب باعتبار وجوده موافق
لما في مبحث الوجود من ان الممكن ما لم يجب وجوبا لم يوجد
فصح ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار وانما
ينافيه لو لم يقع الترك اصلا في الواقع وذكر بعض
الاعلام انه لقايل ان يقول ان الوجوب بالاختيار
والارادة التي هي غير زايدة على الذات مناف القدرة
والاختيار الذي هو مراد المتكلمين نعم الوجوب بالاختيار
والارادة التي هي غير زايدة على الذات لا ينافي القدرة

والاختيار

والاختيار على تفسير الحكماء يعني ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
لكن شاء في الازل وفعل فيه بالمشية الالهية القديمة التي هي غير زايدة
على الذات ولا على العلم بالنظام الاعلى والحاصل ان
انفكاك العلة التامة عن المعلول في الزمان محال فكيف يحكم
بانفكاك ارادة الواجب تع مع كونها غير زايدة على الذات
وعن تعلقها بالمراد في الزمان كما حكم به المتكلمون انتهى
ووجه دفعه ان المنافاة انما هي على تقدير ان يكون
العلة التامة هي الذات باعتبار الارادة فقط وليست اربشا
كذلك بل للعلم بالاصلح في ذلك الوقت دخل في حدوث
الحادث وكون العلم غير الذات غير مضر والمعطى اثر
العلم بالاصلح تحقيق وكيفية الصدور وكيفية العلم بحث اخر
سيجي ان شاء الله تعالى اما حال وجود الاثر اه الكون اختيار
هذا الشق ايضا منصورا ولا شك ان التمكن من الفعل والترك ليس
في حال واحد باعتبار واحد فكما يمكن اختيار الشق الثاني
باعتبار ان التمكن من الفعل في ثاني الحال والترك في
حال العدم كذلك يمكن اختيار الشق الاول باعتبار ان الفعل
واجب حال الوجود والتمكن من الترك يكون متقدما
على حال الوجود فلا ينافي الوجود واما بالقول بان وجوب
وجود الاثر لا ينافي الترك بالنظر الى ذات القادر
من حيث هو قادر كما ذكره بعض الاعلام فلا ينافي الايجاب
الذي زعمه الحكماء كما لا يخفى والوجه في السند ما حررنا
يعني نختار انها حال عدم الاثر قال بعض الاعلام
لقايل ان يقول لا نسلم امتناع الحال عند وجود الفعل

وعدمه ونحوه السوال على التقديرين ولا يتحقق القدرة
على المستقبل فيحتاج الى الجواب المذكور فيطول المسافة
في الجواب واقول عود السوال على التقديرين مم اولنا
لئن سلمنا ان وجود الفعل ما في الحال فالتمكن من العدم
في الحال ومن الوجود ما في الحال فيتحقق القدرة بلا شبهة
وقد عرفت ان وقوع كل طرف بما ينفك من وجوب
ولزوم وهذا لا ينافي الاختيار فلا يحتاج الى الجواب
الذي ذكره واعلم انهم اختلفوا في ان القدرة اي الصفة
المؤثرة وفق الارادة هل هي متعلقة بالطرفين على السواء
اولا فذهب المعتزلة الى انها متعلقة بالطرفين على السواء
واختاره المص وذهب الاشاعرة الى انها متعلقة بطرف
واحد واختلفوا ايض في ان القدرة هل هي مع الفعل او
قبله فذهب المعتزلة الى الثاني واختاره المص واحتج
عليه بوجوه ثلثة وذهب الاشاعرة الى الاول وقد فصل
الشارح الكلام في مبحث القدرة من الاعراض فلا نطول بذكره
لان النسبة التي الحق بهذا انما يتم على ما ذهب اليه
المص حيث قال في مبحث القدرة وتعلقها بالطرفين واما
على ما ذهب اليه الاشاعرة في انها متعلقة بطرف
واحد كما مر فلا وجه له وتحقيق الكلام موكول الى محله
بعني ان القادر الخ تحرير الجواب ان الملازمة الاولى
مم وما ذكره في البيان غير تام لان الطرفين هو الفعل
والترك لا الوجود والعدم حتى يلزم كون العدم الغير
مقدور او عدم الفعل ليس فعل الضد حتى يقال ان العدم

الاصلي

الاصلي ازلي وان العدم نفي لا يصلح الخ ويمكن الجواب
بمنع بطلان اللازم بان يقال لا نم ان الازلية تنافي المقدورية
مستندا بجواز ان يكون تقدم الارادة على المقدور ذاتيا لا زمانيا
كما ذكره المحقق الدواني في حواشيه على نفي ثبوت المعدوم
في هذا الشرح ويتوجه عليه ما اقول هنا الازلية تنافي المقدورية
بالمعنى المراد عند اهل الاسلام وهو صحة وقوع الفعل و
الترك في كل وقت اذ هذا انما يتمشى على تقدير تقدم الارادة
على المقدور زمانا ايضا وبانه يجوز ان يكون اثر القادر هو
استمرار العدم لا اصل العدم ولان العدم المطلق نفي محض
لا ذات له لا مطلق العدم كيف وقد تقرر ان علة العدم
عدم الوجود اي قدرة الصانع شامله الخ هذا اصل
عظيم خالف فيه كثيرون الاولى الفلاسفة القائلون بانه
واحد حقيقي لا يصدر عنه بلا واسطة الا واحد كما في الكتاب
وقد عرفت ان الفلاسفة يقولون بايجاب الواجب
لا بكونه قادرا مختارا فهم ينفون اصل القدرة لا عمومها
الثاني المنجمون ومنهم الصابئة القائلون بان الكواكب
بحركاتها مؤثرات في الحوادث السفلية والتغيرات
الواقعة في جوف فلك القمر من اختلاف الفصول
الاربعة وتاثير الطوالع في المواليد وانت خبير بان
هذا ايض من متفرعات ايجاب الواجب وانه لا يصدر
عنه بلا واسطة الا واحد كما في مبحث الجواهر المجردة
الثالث الثنوية ومنهم المجوس القائلون بانه تع لا يقدر
على الشر الرابع النظام وتابعوه حيث ذهبوا الى انه

المواقف الى انه تع لا يفعل القبيح وبينهما فرق بين لكن
ان يقول اذا لم يفعل القبيح لا يقدر عليه اذ القدرة
عليه بالمعنى المذكور يقتضى صحة صدور ذلك الشئ في وقت
وصحة عدم وقوعه في وقت آخر الخامس ابو القاسم البلخي
ومتابعوه حيث قالوا انه لا يقدر على مثل فعل العبد
السادس الجبائية حيث قالوا لا يقدر تع عين فعل العبد
وتفصيل دلائلهم وما يتوجه عليها مذكور في شرح المواقف
وغيره واثبات واثبات عموم قدرته تع يبطل المذاهب
المذكورة واقول في اثبات هذا المطلب ان الواجب
تع بريء عن النقص من كل وجه ولا شك ان عدم قدرته
على شئ يكون مقدورا لغيره خصوصا اذا كان الغير
ممكنا نقص يجب تنزيهه تع عنه لظهور انه لا يتصور ان
يكون ممكن اكمل من الواجب بوجه وهذا وان كان
خطابيا يقنع به النفس ويؤثر فيها كالبرهان لمنصف
للتقرير وقال بعض الاعلام لا خفاء في ان امكان الصدور
عن الغير بالارادة علة للمقدورية اذ الشئ الذي لم
يتصف بامكان الصدور عن الغير بالارادة لم يتصف
بالمقدورية وكل ما له امكان الصدور عن الغير له امكان
الصدور عن الواجب تع سواء كان الصدور بلا واسطة
او بلا واسطة فقدرة الواجب متعلقة بجميع ما له امكان
الصدور عن الغير فمن لم يجوز كون الممكن فاعلا مستندا
الى ان الممكن باعتبار انه ممكن لاشئ محض وما كان
كذلك لا يصح ان يصير موجدا يكون عنده ايجاد جميع الممكنات

بايجاد

بايجاد الواجب وقدرته ومن جوز كون الممكن محركا للاجسام
جوز ان يوجده الواجب مع حركات الاجسام ضرورة
ان القادر على ايجاد المتحرك قادر على ايجاد الحركات
والحاصل ان قدرة الواجب المقرونة بجميع شرائط التاثير
لا يتعلق الا بالممكنات التي لها امكان الوقوع بالنظر
الى علمه بالنظام الاعلى اما بلا واسطة كما ذهب اليه البعض
او مطلقا مع الاتفاق على ان صدور غير الحركات انما
هو من الواجب تع انتهى اقول لاحد ان يمنع الكلية
المذكورة اولا مستندا بقول النجم والقول المنسوب الى
النظام فالوجه في بيان هذا المقصد ما ذكرنا لان علة
المقدورية عامة الخ هذا الاستدلال لا يمشي على القول
بزيادة الصفات على الذات للزوم كون القدرة
الزائدة على الذات مقدورا لكونها ممكنة لاستحالة
تعدد الواجب مع انها ليست بمقدورة كما عرفت
لا نم ان الامكان علة المقدورية تذكر المستند فنذكر
ولا يبعد ان يقال اريد بالعلة المصحح بمعنى ان المصحح
للمقدورية الامكان بناء على ما سيجيء ح يندفع منع
الشرح مستندا بما ذكره وقال بعض الاعلام لما كان
الامكان علة للحاجة الى المؤثر والتاثير لا امكان
له في صورة الايجاب بالمعنى المذكور سابقا باتفاق
المليين فيثبت بذلك كون الامكان علة للحاجة الى المؤثر
القادر وفيه لو سلم فلا يتم ايضا قال بعض الاعلام لما كان
مقدور المقدور للشئ مقدورا له وجب انتهاء جميع

المقدورات الى الواجب بالذات فيثبت شمول قدرته
لجميع المقدورات واقول منع جواز ان يكون لبعض المقدورات
خصوصية بالنسبة الى بعض القادرين له ان يمنع كون
مقدور المقدور للشيء مقدورا له بلا واسطة مستندا بما
ذكروان اريد ان مقدور المقدور له اعم من ان يكون
بواسطة او بدونها فتم ولا يثبت شمول قدرته لجميع المقدورات
بلا واسطة وهو المدعى نعم يثبت بما ذكر شمول قدرته لجميع المقدورات
بواسطة او لا لكن الظاهر ان المدعى شمولها لجميع المقدورات
بلا واسطة   بخصوص خلق الاجسام الخ محصل
السند ان خلق الاجسام مقدور له لكونه مقدورا للباري
تعالى مع انه ليس مقدورا للعبد افعال العباد وعند المعتزلة
فبعض المقدورات وهو خلق الاجسام له خصوصية
بالنسبة الى الله مع ليس له تلك الخصوصية بالنسبة
الى العباد فاندفع ما ذكره بعض الاعلام من ان المعتزلة
لم ينفوا امكان تعلق قدرة الواجب بعد ما فعال العباد
بالنظر الى مجرد ذاته بل انما ينفون تعلق الارادة
بايجاد افعال العباد كما يعلم من الماتن فيما بعد او لتهم
ووجه الاندفاع انه ليس معنى الشرح السند المذكور
ان افعال العباد لها خصوصية بالنسبة الى العباد
وليس هناك الخصوصية بالنسبة اليه تعالى حتى يقال
ان المعتزلة لم ينفوا ذلك بل المقصود ما حررنا كما لا
يخفى فافهم   ان المقتضي للقدرة هو الذات الخ
اقول هذا الظاهر محصوص بمذهب الاشعري القايل

بزيادة

بزيادة الصفات على الذات ويتوجه عليه ان كون
الامكان مصححا للمقدورية يستلزم كون الذات فاعلا
مختارا في ايجاد القدرة الزايدة ولا يتصور ذلك كما
عرفت اليه كون نسبة الذات على هذا القول الى جميع
الممكنات على السواء محل بحث الا ان يراد بالممكنات
ما سوى الصفات وتحرير الدليل على وجه ملايم مذهب
الحكيم هو ان المقتضي لاثار القدرة هو الذات والمصحح
للمقدورية هو الامكان الى اخر التقرير   ونسبة
الذات الى جميع الممكنات الخ فيه منع مستندا بقول الفلاسفة
القائلين بان الممكن الاول صادر عنه بلا واسطة دون
الباقي فتامل   في ان المعدوم ليس بشيء الخ بناء
على نفي الوجود الذهني وايضا الاشاعرة اتفقوا على
انه لا فاعل في الوجود الا الله فلو كان ممكن ما
غير مقدور للواجب لم يكن الصدور عن الغير فلم يكن
مقدورا اصلا لكن المقدمة الاولى محتاجة الى بيان
خلافا للمعتزلة القائلين بالثبوت في الخارج المنفك
عن الوجود فح يتصور اختلاف في نسبة الذات الى
المعدومات الممكنة لا مطلق المعدومات اذ بعض المعدومات
ممتنع لا ثابت في الخارج   وعلى قانون الحكيم اي القانون
المذكور وهو ان المعدوم له مادة حيث قرروا ان
الحادث مسبوق بمادة وقال بعض الاعلام على قانون
الحكمة لا يمكن ان يؤثر ويوجد الا واجب الوجود بالذات
الذي باعتبار ذاته موجود فان الممكن ليس له في حد ذاته

وجود وظلام وجدت شيئا يدل على ذلك ما نقلنا سابقا
عن بهمنيار انتهى وقد عرفت ما يتوجه على ما نقله جاز
ان يستعد المادة الخ قال بعض الاعلام وهذا لا يوجب
تجويز صدور ممكن من غير الواجب تعالى اذا كانت المادة
مستعدة لحدوث ممكن ولا اخر لم يكن نسبة الذات
الى جميع الممكنات على السوية كما صرح به الشارح بقوله وعلى
التقديرين الخ وهذا مقصد الشارح لانه يجوز صدور ممكن
عن غير الواجب تعالى ثم اقول اذا لم يستعد المادة لحدوث
ممكن اخر لم يكن مقدورا الخ لا يصح ان المصحح للمقدورية
هو الامكان وهو ظاهر الخ اعظمها الثنوية فانهم قالوا
الخ هم القائلون باصلين ازليين احدهما النور والثاني
الظلمة بخلاف المجوس فانهم قالوا بحدوث
الظلام وشبهة الثنوية هي ان الله تع خير محض فلا يمكن
ان يوجد الشر فلا بد الشيء الواقع في امر ينقضيه ونقل
ان ارسطو انه قال في رفع الشبهة ما حصله ان الله لم
يوجد ما لا شر فيه وما لا يكون جزئيه غالبا لان ترك
الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فلا يصح قولهم لا
يمكن ان يوجد الشر ولا مقرر ان الوجود خير محض لا
يتصور وجود شيء لا خير فيه اصلا او شره غالب او
تساوي فيه الخير والشر فالمانوية اصحاب
مانى بن ماس الحكيم الذي ظهر في زمان شابور بن اردشير
وقتله بهرام بن هرمز بن شابور وذلك بعد عيسى على
نبينا وعليه السلم اخذ دينا بين المجوسية والنصرانية

وكان

وكان يقول بنبوة المسيح ولا يقول بنبوة موسى عليه السلم
والديصانية اصحاب الديصان اثبتوا اصلين نورا وظلمة
النور فاعل الخير قصدا والظلمة فاعل الشر طبعا
واضطرارا كذا في الملل والنحل فاعل الخير النور
الخ فالعلامة في شرح الاشراق ان حكماء الفرس
قائلون باصلين احدهما نور والاخر ظلمة وهو رمز على
الوجوب والامكان فالنور قائم مقام الوجوب او الوجود
والظلمة قائم مقام الوجود الممكن لا ان المبدأ الاول
اثنان احدهما نور والاخر ظلمة لان هذا لا يقوله عاقل
فضلا عن فضلاء فارس الخائضين غمرات العلوم
الحقيقية ولهذا قال النبي صلى الله عليه وآله في مدحهم
لو كان الدين بالثريا لناله رجال من فارس وهذه
القاعدة ليست قاعدة كفرة المجوس القائلين بظلمة النور
والظلمة وانما مبنا ان اولان لانهم مشركون لا موحدون
وكذا في ثبت سوزين في الخير والشر ولا قاعدة الحادثاني
البابلي الذي كان نصراني الدين مجوسي الظن واليه
نسب الثنوية القائلين احدهما الخير وخالقه وهو النور
والاخر الشر وخالقه وهو الظلمة ظاهرها وقوله سابقا
لا ان المبدأ الاول اثنان الخ لا شك انه الا ان تعالى
باستنشاقهم من اهل العقل مقوله وكذا في ثبت الخ
يدل بظاهره على ان حكماء الفارس مشركون لا
موحدون مع انه نقل عن النبي صلى الله عليه وآله

حدثنا به في مدحهم فتأمل   فانهم قالوا الخ الظ مما نقلنا عنه
شرح الاشراق ان هذا في قول حكماء الاشراق لا
المانوية والديصانية لكن المذكور في الملل والنحل ان
الديصانية زعموا ان النور حي عالم قادر حساس درّاك
وقد يكون بالحركة والحيوة والظلام ميت جاهل عاجز
جماد موات لا تميز لها وان الشر يقع عنها طباعا
وان النور لم يزل يلقى الظلمة باسفل صفحة منه وان الظلمة
لم يزل يلقاه باعلى صفحة منه   فاعل الشر اهو جمهور الحكما امر عدمي
ليس بشيء بل الشر انما يصدر عنه اللهم الا ان يراد الخ او
يراد كما ذكر بعض الاعلام وان كان بعيدا من الخير ما يكون
خيرا محضا ومن الشر ما يكون شرا محضا وكذا حملها المعتبر
على الوجود الذي هو خير محض والعدم الذي هو شر محض
ولكن ان يريد بالخير ما لا يصدر عنه الا الخير وبالشر ما لا يصدر
عنه الا الشر وهذا ايضا غير لازم مما ذكر فلا يجتمعان الخ اذا
انما هو على تقدير الحمل على الجميع واما اذا اريد بالخير ما تغلب
خيره على شره في بعض الافعال وبالشر من يغلب شره في
بعض الافعال او بالشر من يغلب شره على خيره في البعض
الآخر فيجتمعان   اتفق جمهور العقلاء على انه تعالى عالم
قد خالف فيه من غالب ان الله لا يعلم شيئا وينسب
هذا القول الى بعض قدماء الفلاسفة على ما في المواقف
وشرذمة قليلة من القدماء مما لا يعبأ بهم ولا يصغى الى
كلامهم ذهبوا الى انه لا يعلم ذاته وتوهم ما قال بعض الاعلام

قوله

مرزا ان علي

من ان ظن انه لم ينف احد من العقلاء علم الواجب تعالى
بل انما نفوا العلم التفصيلي قبل ايجاد الاشياء فظاهر
ان هذا هو العلم كما يدل عليه دليلهم الذي استدلوا به
والبعض الذي نفى العلم بذاته انما نفوا العلم الزائد
كما يشعر به دليلهم انتهى وذكر شارح الطوالع لمنشأ قوله نقلا
عن النافين للعلم الاول انه تعالى لو علم شيئا لعلم ذاته واللازم
باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه لو علم شيئا لعلم انه
يعلم ذلك الشيء بالقوة القريبة من الفعل لان علمه بذلك الشيء
يستلزم امكان علمه انه يعلم ذلك الشيء وصحة الملزوم
يستلزم صحة اللازم فصحة علمه للغير يستلزم صحة امكان
علمه انه يعلم ذلك الغير متضمن لعلمه بذاته واما بطلان اللازم
فلان العلم عبارة عن اضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم
او عن حصول صورة المعلوم في العالم وعلى التقديرين
لا يصح ان يكون الشيء عالما بذاته اما على الاول فلان
الاضافة بين الشيء ونفسه مستحيل لاستلزام الاضافة التغاير
واما على الثاني فلاستحالة حصول الشيء في ذاته ويتوجه
عليه وجوه في البحث الاول ان الملازمة الاولى ممنوعة
وما ذكر لبيانه غير تام اذ صحة الامكان لا يستلزم الا
مكان بمعنى القوة القريبة بل انما يستلزم عدم امتناع الذاتي
وهو لا يستلزم المط كما لا يخفى الثاني ان علمه تعالى بذاته
عين ذاته بمعنى انه غير غائب عن ذاته ولا محذور الثالث
ان الاضافة انما يستلزم تغاير الطرفين بوجه ما لا بالذات
فيتصور بين الشيء ونفسه كما سيجيء في الشرح الرابع النقض

يعلم الأشياء بذاته لا جزاء وخلاصة الدليل هناك الدليل
الثاني على انه ليس عين ذاته فهو صفة قائمة بذاته فيكون هو
قابلا له وانه مح وقد عرفت ان علمه عين ذاته وسيجيء تفصيلا
وقد مر في الشرح ان استحالة كونه قابلا وفاعلا غير مسلم
ولعل الثاني العلم صفة الصفة الزايدة على الذات والا
يلزم ان يكون الذات قابلا وفاعلا فتامل الثالث ان
العلم اما ان يكون واجبا او ممكنا ان يمنع ان يتصف الواجب
به اما الاول فلان الموصوف ناقص في حد ذاته مستكمل
بغيره والذي هو المعلم واله فيما نحن فيه محال واما الثاني في
فلانه يجب تنزيهه تع عن النقص اجماعا واجيب باختيار
الشق الاول ومنع كون الموصوف به ناقصا بذاته مستكملا
بغيره لان هذه الصفة كمال ذاته بسبب كونه مقتضيا بها
وفيه ما فيه والظاهر في الجواب ان يقال ان علمه تع عين ذاته
على ما سنفصله وجاز ان يكون فوقه اي معنى اشتمال
افعاله على لطايف الصنع وبدايع الترتيب كاف فيما نحو المقصود
اذا العقل يحكم بالضرورة بان فاعل هذه الامور المشتملة
على تلك اللطايف والبدايع عالم ولا يقدح بجواز ان يكون
اكمل من ذلك في بادي الراي لانا نتصور الكامل منه لكن
نظرا الى حال الكل كونه خلاف الواقع وهذا انما ثبت
بعد ثبوت علمه وحكمته على بعض العقلاء الناظرين للعلم قوله
لم يورد المص من استدلال المتكلمين واقول يمكن الاستدلال
على علمه تع بان الجهل نقص يجب تنزيهه عنه خصوصا
اذا لم يكن ذاته ابيا عن ان يكون عالما لكونه واجب الوجود

ولا يتصور ذلك الا مع العلم وهذا يدل على عموم علمه لما ثبت
من عموم قدرته ويرد عليه الخ قال بعض الاعلام لعلهم
تمسكوا في عموم علمه تع بجميع المعلومات كلية كانت او جزئية
بالادلة السمعية وح لا يرد عليهم لزوم الدور والا انه
هذا اه اي منع التوقف مكابرة كما نقل عن الشارح نسخة مرحه
في هذا المعنى يعني ان منع توقف التصديق بارسال
الرسل وانزال الكتب على التصديق بالعلم مكابرة واما
منع توقف التصديق المذكور على التصديق بالكلام
فله وجه صحيح اذ لا مدخل في ذلك التصديق الذي يحصل
بالمعجزة كما صرح في تلك النسخة وقال المص في شرح النمط
التاسع في الاشارات في جواب ايراد الامام الرازي
على الشيخ حيث اورد عليه ان القول بان المعجز دال على
صدق صاحبه مبني على القول بالفاعل المختار العالم
بالجزئيات المتغيرة الزمانية وانتم لا تقولون به بهذه العجايب
اي الامور الغريبة التي منها المعجزات قولية وفعلية والمعجزات
الخاصة بالانبياء ليست الفعلية بالقولية خاص لهم وهو
دال على صدقهم انتهى ولتفصيل الكلام فيه محل آخر وافيد
في رسالة دليل الهدى ان اثبات صدق شخص في الاخبار
بما يمكن بالمعجزات بان يدعي الصدق بشهادة امور خارقة
للعادة على وجه نطمئن به القلوب ولا يبقى شائبة ريب
في صدقه ثم اذا قال هذا الصادق انه موجود نجزم به العقل
قطعا فاذن ثبت العلم بكل ما اخبره هذا الصادق مع على هذا
منع التوقف لا يكون مكابرة ولا يخفى ان هذا العلم

انما يحصل للشخص علم صدق النبي م بهذا الوجه لا لكل احد
وهو ظ وقال بعض الاعلام يمكن ان يقال اراد من شكك
في كونه تع عالما بالادلة السمعية من العلم العلم المتقدم على
الايجاد المكنات في الاعيان وح لا توجه للايراد
المذكور والحق توضيح ما ذكره ان التصديق بارسال
الرسل وانزال الكتب انما يتوقف على التصديق
بمطلق العلم والقدرة لا على التصديق بالعلم المتقدم على
الايجاد حتى يلزم الدور ويتوجه علينا ان التصديق
بارسال الرسل لما توقف على التصديق بالقدرة يلزم
الدور اذ العلم ماخوذ في حقيقة القدرة كما لا يخفى على
العارف المنصف وقد مر الكلام فيه مستقصى في
اواخر بحث النظر من الاعراض متقدما على بحث القدرة
عند شرح قول المص والتعقل والتجرد مثلا زمان ولا باس
لا عادته لغموضه فنقول ان كل مجرد لبرائه عن الغواشي
المادية المانعة عن المعقولية يصح ان يكون معقولا
وكل ما هو كذلك فشانه صحة ان يكون معقولا لعدم
احتياجها الى عمل يعمل بها حتى يصير معقولا فان لم يعقل كان
ذلك في جهة العاقل وكل ما يصح ان يكون معقولا
يصح ان يكون معقولا مع غيره لان كل ما يصح ان يعقل
فيتعلقه يمتنع ان ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود و
الوحدة وما يجري مجراها من الامور المعقولة العامة
والحكم بشيء على شيء يقتضي تصورهما معا فان كل ما يصح
ان يعقل يصح ان يعقل مع غيره وكل ما كان كذلك

يصح ان يكو

يصح ان يكون مقارنا لمعقول آخر وهو ظ وكل ما يصح ان
يكون مقارنا لغيره من المعقولات يصح ان يكون عاقلا
اذا كان مجردا قائما بذاته لان كل ما يصح ان يقارن غيره
من المعقولات اذا وجد في الخارج يصح مقارنته لذلك
الغير لان صحة مقارنة المطلقة اي الاستعداد للمقارنة
المطلقة اي الاستعداد للمقارنة المطلقة التي هي اعم من
المقارنة المطلقة التي في العقل متقدم على المقارنة المطلقة
المتقدمة على المقارنة في العقل والمقدم على المتقدم على
الشيء متقدم على ذلك الشيء فيكون الاستعداد للمقارنة
المطلقة متقدما على المقارنة في العقل فلم يتوقف عليه
مجردم للزوم الدور فاذا وجد قائما بذاته في الخارج يكون
صحة مقارنته المطلقة الغير المتوقفة على المقارنة في
العقل بان يحصل فيه المعقول حصول الحال في المحل لان
قيامه بذاته ينافي ان يكون مقارنته للغير بحلوله فيه او
او بحلولهما في ثالث فتعين ان يكون بحلول الغير فيه لا
نحصار المقارنة المطلوبة في الثلث المذكورة فصح ان
كل ما يصح ان يعقل اذا وجد في الخارج وكان مجردا
قائما بذاته يصح ان يقارنه معقول اخر مقارنة الحال
لمحله ولا نعني بالتعقل الا مقارنة المعقول للموجود المجرد
القائم بذاته مقارنة لمحله فكل مجرد يصح ان يكون عاقلا
لغيره يصح ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذلك
الغير وصحة الملزوم يستلزم صحة اللازم فصحة تعقله
للغير يستلزم امكان تعقله انه يعقل ذلك الغير وهذا

يستلزم امكان يعقل انه يعقل ذلك الغير م

يستلزم لتعقله ذاته لان تعقل النقيض يستلزم تعقل
المحكوم عليه فيثبت ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا
لذاته فيجب ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله اما لحصول
نفسه او لحصول مثله والثاني باطل لاستلزامه اجتماع المثلين
الراجع لاثنينية فتعين الاول ونفسه دائما حاصل له فيجب تعقله
عنه اصلا فيثبت ان كل مجرد عاقل انتهى محصل ما ذكره ق
اورد عليه خمس ايرادات ذكره الشارح واعتبره في شرح
اثبات الواجب اولا ان المص رحمه الله تعالى بين علم الواجب
مع تجرد ذاته فكيف يستدل بما ذكر مع علمه ان القدح في الدليل
على ان التعقل مقارنة المعقول بمجرد ومقارنة الحال للمحل
وهذا يدل على زيادة العلم على الذات وثانيا ان الدليل
منقوض بالاحساس والمحسوس بان يقال ما ذكره جار فيه
فيقول كل محسوس حاس فانه يمكن ان يقارن محسوسا
اخر في الحس وتلك المقارنة غير معلولة للوجود الحسي فيصح
المقارنة في الوجود الخارجي فاذا قام بذاته وقام به محسوس
احس به فيلزم ان يكون كل محسوس حاسا بالقوة
او فعلا وليس كذلك اقول يمكن ان يجاب عن النقض
بانه ليس في شان المحسوس الاحساس حتى يلزم كون كل
محسوس حاسا بخلاف المجرد فان من شانه التعقل كما
ثم اقول يرد على الدليل ايراد اخر هو ان المراد
بالصحة والامكان المأخوذ فيه هو الامكان الاستعدادي
وهو مسبوق بالمادة على زعم الحكماء على زعم الحكماء
كما ذكر في اواخر مبحث الوجود في الشرح والمجرد

خصوصا

خصوصا الواجب بريء عنها وايضا قرروا ان الواجب تعالى
ليس له حالة منتظرة وكذا العقول العشرة فلا يصح ان
للمجرد استعداد المقارنة للمطلقة المتعددة عليها بزعمهم فانهم
والظاهر ان يحمل قول المص والتجرد على ان الواجب تعالى مجرد عن
شوائب المادة المانعة عن التعقل اي العلم الكامل فيجب
ان يكون عالما لان علمه حضوري يكفي فيه عدم غيبة المعلوم
عن المجرد قال بعض الاعلام يمكن الاستدلال على ان كل مجرد
عالم بان النفوس الانسانية المجردة عالمة وعلمنا علمها ليس
الا بالتجرد وبالجملة حكم الحكماء بان كل مجرد عاقل وكل معقول
مجرد انما نشأ من التفتيش عن احوال النفوس المجردة
واورد الكاتبي انتهى وفيه نظر كما لا يخفى لان ذاته غير غائب
الخ يعني ان المراد بالحضور المذكور عدم الغيبة فلا يتوجه
ان الحضور المذكور يقتضي المغايرة بين العالم والمعلوم فيلزم
عدم علمه تعالى بذاته تعالى عن ذلك وتحرير الدليل ان العلم
والتعقل عبارة عن عدم الغيبة عن الذات المجردة عن العلائق
المادية وذاته تعالى غير غائب عنه ذاته مجردة عنها فيكون عالما
بذاته ولا يخفى ما يعلم في هذا المقام الا ان اوضح فيندفع المنع
الذي اورده الشارح اولا عند الانصاف ولعله تنبه لذلك
فتنزل عن المنع بقوله ولو سلم هذا واعترض من الاشراق
قيون على الدليل المذكور بانه لو كفى في كون الشيء عالما
بنفسه تجرده عن الهيولى لكانت الهيولى شاعرة
بنفسها اذ هي ليست هيئة لغيرها وهي مجردة عن الهيولى
اذ لا هيولى للهيولى ولا تغيب عن نفسها ان عني

بالعينية البعد الذاتي لامتناع بعد الشي عن نفسه وان
عني بعدم الغيبة الشعور كان قولهم كل مجرد غير غايب
عن ذاته ممنوعا ولم يصح جعله دليلا على كون المجرد
عاقلا لنفسه لامتناع تعليل الشي بنفسه فالقول لا يبعد
ان يقال المعتبر في كون الشي الموجود القايم بغيره عاقلا
لنفسه تجرده عن الهيولى اي عن علايقها اللازمة لها
كالاين والوضع وغيرها من الامور المانعة عن التعقل عنهم
والهيولى ليست من هذا القبيل لكونها غير مجردة عن
العلايق المذكورة المانعة عن التعقل عند الظا بعتين
ثم نقول الشعور والانكشاف والتعقل يحصل بعدم غيبة
المجرد المذكور عن ذاته ويؤيد ما ذكرناه ما قرره الاشراقيون
على ما في حكمة الاشراق وشرحها من النور هو الظهور وزيادة
وهو اما ذات جوهرية قايمة بنفسها كالعقول والنفوس
التي هي النور المحض او هيئات قايمة بالغير وهي النور
العارض والنور الغير الغاسق اي الجسماني عالم بذاته
لانه نور بنفسه فهو ظاهر بنفسه وقال بعض الاعلام في دفع الاعتراض
ان العلم ليس الا الظهور والانكشاف وليس الا الموجود
ولم يجعل تجرد المجرد عن الهيولى دليلا عليه والوجود
هو الظهور او مستلزم له والهيولى ليست موجودة بالفعل
ظاهرة بنفسها بل حقيقتها القوة واقول وجوه البحث
فيه ظاهرة وكون حقيقة الهيولى هي القوة مناف لما
حققه في رسالة الهيولى من ان للهيولى وحدة شخصية
محفوظة مع تبدل الصور موافقا لما حققه الدواني

فاقول

في حاشيته على مبحث الهيئة في بحث التشخص فتدبر
بوجوب العلم بالمعلول قد مر الكلام في ذكر الشارح الكلام
فيه مبحث الكم من الاعراض عند شرح قول المص وتعلقه
على التمام بالعلة يستلزم تعلقه كك بالمع ولم لا يجوز
ان يشترط فيه قال بعض الاعلام عدم جواز اشتراط
التغاير بالذات بين العالم والمعلوم في العلم يعلم من علم
الانسان نفسه واما كون الحواس غير عالمة بانفسها فهو
انما يكون لكونها غير مجردة لا لاجل الاشتراط المذكور
كما لا يخفى والاولى في هذا المنع على تقرير الشارح الاستفسار
عن عدم الغيبة المفهومة من قوله غير غايب فيقال ان
اريد بعدم الغيبة عدم البعد فمجرد ولا يستلزم العلم كما في
الحواس وغيرها من الامور التي لا تتصف بالعالمية وان
ان اريد بالشعور والانكشاف فهو مم لانه غير بين ولا
مبين في ذلك الدليل على تقرير الشارح فوجب ان يصير
المتجرد والاستقلال في الوجود في هذا الدليل كما هو
مذكور في المواقف انتهى ولا يخفى ان المنع الذي في
مندفع بعدم جواز اعتبار الاشتراط كما ذكره والنقض
بالحواس ظ الاندفاع في تقرير الشارح والمنع الذي اورده
في التقرير الاول لا يندفع بمجرد اخذ التجرد والاستقلال
كيف وهم يبرهنون على ان كل مجرد عاقل ودعوى
البداهة في امثال هذا المقام غير مسموعة والمعلم
مما ذكرنا من ان الاجمل كلام المص على ما قررنا لعدم
توجه بعض الايرادات الموردة على ما حمله الشارح

والوجه الاخر اعنى ان عبارة المص في الوجه الاخر ظ الانطباق
بما ذهب اليه الاشاعرة من ان الله تع فاعل كل شي
بلا واسطة وكذا منطبقة بمذهب المعتزلة القائلين بان الله تع
فاعل للموجودات في الارضين والسموات الا بعض الحركات
الاختيارية الصادرة عن العباد وكيف والظاهر ان الاستناد
هو الاستناد بلا واسطة وعلى طريقة المشهورة في الحكماء
لا يستند اليه بلا واسطة الا العقل الاول وعلى هذا لا يبعد
كل البعد حمل قول المص والاخر عام على انه غير مخصوص بالحكماء
ولا يخفى على من يتتبع كلام المص في هذا الكتاب انه لم يلزم
شي مما ذكره فيه من استناد الجواهر في الارضين والسموات
والاعراض القائمة بها الى الله تع بلا واسطة فلهذا عمم الشي
الاستناد وقد يستدل على ان الله تع عالم بان العالم
كامل مطلق للموجود في كل حيث هو موجود وكل ما هو ممكن
لا يمتنع على الواجب لذاته فهو حاصل له بالفعل اذ هو كامل
باعتبار ذاته وليس له حالة منتظرة واثبات المقدمة
الاخيرة يقتضي بسط الكلام ونسبة الشي الى نفسه
محال بمعنى يعلم الانسان ذاته كما هو ونسبة الصفة
الى الذات ممكنة لتحقق التغاير بينهما بل تحصيل الاشياء
انفسها عنده قال الش في اوايل بحث العلم من الاعراض
القول بحضور المعدومات في الخارج واحوالها خصوصا
الممتنعات مشكل جدا اذ لا حقايق ثابتة لها حتى يتصور
حضورها عنده ومحصل الاعتراض ان المليين كالحكماء اتفقوا
على ان علمه تع محيط بجميع المعلومات كلية او جزئية واذا لم يكن

علمه بارتسام

علمه بارتسام صورة مساوية للمعلوم حاصلة فيه يكون حضوريا
ولا حضور ولا تعين للحوادث قبل الوجود وكذا الممتنعات
اصلا اقول قد تقرر ان علمه تع عين بمعنى ترتب الانكشاف
على نفس الذات كما ان الانكشاف ترتب على صفة العلم
فيما كان العلم زايدا على الذات فذاته تع علم بذاته وبالاشياء
المغايرة للذات كما ان صفة العلم علم بالاشياء ولما كان
ذاته تع منكشفة انكشافا تاما عليه بذاته لا بالارتسام و
بهذا الانكشاف ينكشف الاشياء المغايرة لذاته
لكون علته مقتضية للاشياء بواسطة اولا والعلم التام
بالعلة بجميع وجوهها مستلزم للعلم بالمعلول كذلك
فالمعلولات والحوادث قبل الايجاد منكشفة بهذا الاقتضاء
غير غايبة عنه والمعدومات الخارجية قبل الوجود منكشفة
غير غايبة في هذا الاقتضاء ولا سبيل لنا الى معرفة
كيفية هذا الحضور والتعين كما لا سبيل لنا الى معرفة
كنه ذاته ولا اشكال في ذلك كما لا اشكال في عدم معرفة
كنهه كيف وكيفية هذا الحضور انما يعرف بعد معرفة كنه
ذاته ولعل هذا هو المراد مما نقل عن الشيخين ابي نصر محمد
بن طرخان الفارابي وابي علي الحسين بن عبد الله
بن سينا البخاري منه ان علمه تع بمعلوماته منطو في
علمه تع بمعلوماته منطو في علمه بذاته والمشهور هو هذا
الحضور وهذا غاية ما يقال في هذا المقصد الذي تحير فيه
الفحول من ذوي العقول وفيما ذكره بعض الاعلام
نقلا عن بهمنيار نوع تاييد لما ذكرنا حيث قال

اذا كان واجب الوجود يعقل ذاته يعقل لوازم ذاته
والابس يعقل ذاته بالتمام وملايمه كلام الشيخ في الفصل
السابع من الثامنة من الهيات الشفا حيث قال وذاته شانها
ان يفيض عنها كل وجود وادراكها من حيث شانها انها
كذا يوجب ادراك الاخر وان لم يوجد فيكون العالم
الربوبي محيطا بالوجود الحاصل والممكن انتهى والمراد بالممكن
الحادث الزماني فتامل في كلامه حتى يظهر حقيقة ما ذكرنا
وافيد في شرح اثبات الواجب ان المذاهب في
علمه تع بما يغاير ذاته خمسة الاول انه نفس ذاته غير زايد
عليه وهو مذهب القدما والمشاهير الثاني انه صورة
معلقة لا في محل وينسب الى افلاطون الالهي الثالث انه
صورة قايمة بالعقل الاول على ما قرره المحقق الطوسي
في توجيه كلام الشيخ في الاشارات الرابع انه باضافة
والمعلوم ذوات المعلومات الخارجية مما لها من الصفات
الخامس انه يكون بصورة او صورة قايمة بذاته واليه
ذهبت الصفاتية من المتكلمين اعداه لما ذهب عليك
انه يلزم على اكثر تلك المذاهب ان لا يكون علمه تعالى
الاشيا فعليا اي سببا لوجود المعلوم في الخارج
وان لا يكون خلقه وايجاده لعلمه ومحل علمه بعلم وارادة
وفيه ما لا يخفى انتهى اقول يجوز ان يكون ذاته تع علما
فعليا للصور المعلقة وللعقل الاول وقال بعض الاعلام
ان للملطيين وهم اساطين الحكمة مذهبين احدهما انه كان
ولم يكن معه شي واول ما يصدر عنه الصور العلمية للموجودات

العينية

العينية ثم اوجد الموجودات على نهج ما في العلم المقدم ثم
قال انكس س الملطي وثانيهما اختيار ثالس الملطي اول اساطين
الحكمة على ما في الملل والنحل وهو ان اول ما صدر عنه جوهر فيه
جميع صور الممكنات وعلى هذا المذهب يكون الجوهر الاول
غير مسبوق بالعلم المغاير لذات الواجب بخلاف المذهب
الاول فان جميع الموجودات العينية مسبوق بالعلم الزايد
على هذا المذهب انتهى واقول الصور العلمية للموجودات
العينية غير صادرة بالعلم على هذا المذهب الاول ولم
يعلم انها غير قايمة بمحل كالصور المعلقة المنسوبة الى افلاطون
او قايمة بذات الواجب على طبق مذهب الصفاتية
وفي كل منها بحث والمذهب الثاني هو ما ذكره المص في
توجيه كلام الشيخ في الاشارات حسب ما فهمه
ان علمه تع زايدة على الذات وذاته علم تفصيلي
بالصادر الاول واجمالي بغير الصادر الاول والصورة
الحالة في الصادر الاول علوم تفصيلية بغير الصادر الاول
من الموجودات هكذا حقق علم الواجب بعض الاعلام
ومحصله ان العلم الاجمالي عين الذات والتفصيلي زايد
على الذات ودفع بذلك اشكال علم الواجب بالممكنات
قبل الايجاد والزام احتياج الواجب في العلم التفصيلي
الى غيره كالاحتياج في الصفات الاضافية كما ارتضه
زيد وفيه ما فيه والمشهور في دفع الاشكال من كلام
المتكلمين ان العلم الزايد على ذات الواجب قديم والتعلق
حادث واورد عليه المحقق الدواني ان في ذلك

الزام تقدم علمه في الازل بالحوادث اذا العلم ما لم
يتعلق بشي لم يتصف صاحبه بالعالمية وافيد في شرح
الهياكل وتقويم الزوراء انهم اذا قالوا العلم صفة حقيقية
لها تعلق بالمعلوم الخارجي وذلك انه بحكاية ويصير مبدأ
لانكشافه ثم ما ذكروه ولم يلزم تحقق المعلوم عند تحقق العلم
ولم يصح قوله اذا العلم ما لم يتعلق الخ اذا اراد بالتعلق
ما يستلزم تحقق المتعلقين ولن ينفعه اذا اريد غيره ومن حكم
بان التعلق حادث فلعله اراد بالتعلق غير ما ذكرناه من
المحاكاة بل اراد النسبة والاضافة الحاصلة بينهما بالفعل
ويمكن ان يقال على تحقيق بعضهم ان تعلقات العلم
بالمعلوم بالعرض حادث واما المعلوم بالذات فهو نفس
العلم وح يندفع الاشكال ثم اورد على نفسه بان التعلق
بالمعلوم بالعرض اذا كان حادثا يلزم تحقق العلم بدون المعلوم
وهو مح فاجاب بمنع استحالته وانتحله بعض الناس
في رد الاشكال المذكور في رسالة سماها بالمعارف وزعم
انه مما الهم به ولا يخفى ما فيه على المتنبه ولم يلزم المحقق لزوم
تحقق المعلوم عند تحقق العلم حتى يمنع وذكر المحقق في شرح
الزوراء في حل اشكال كيفية علم الباري في الازل بالحوادث
التي لم توجد والماضي والحال على وجه يتعالى عن التبدل
والانتقال وانه مما خفي على كثير من اهل الجدال ان الحوادث
لا يتعاقب لها بالنسبة الى الله تع فهي من الازل الى
الابد او واحد مستمر وان الامتداد السرمدي المعبر عنه
بالزمان وما انطبق عليه من الحوادث بابرها امر واحد

جزء

كخط واحد لا اجزاء له بالفعل ونسبة الازمنة والحوادث
المتعاقبة اليه كنسبة الاجزاء المفروضة في الخط اليه وتحقيقه
ان الاجرام الفلكية لها حركة واحدة بالشخص هي المتوسط
بين الاوضاع المفروضة ترسم منها في الخيال الامتداد
السرمدي المعبر عنه في عرف اهل النظر بالحركة بمعنى القطع
والزمان مقدار ذلك الامتداد الموهوم وكما لا اجزاء
للزمان بالفعل كذلك لا اجزاء ايضا بالفعل ثم ان هذه
الحركة تستتبع حركة المواد العنصرية في كيفياتها المحسوسة
والاستعدادية حركة واحدة مستمرة على التوالي وحدتها
واستمرارها وكما لا اجزاء فيها بالفعل كذلك ليس في هذه
الحركة جزء بالفعل فنسبة الصور المتعاقبة الى حركة تلك المواد
كنسبة الاجزاء المفروضة في حركات الافلاك والزمان
اليها بل نسبة الالوان والكميات المتعاقبة في الحركة الكيفية
والكمية فكما لا وجود للالوان والكميات في الحركتين بالفعل
كذلك لا وجود لتلك الصور ايضا بالفعل ولا ما نيز اي من
استمرار بعض الصور وبقائه زمانا بمنزلة ما تيز اي من
استمرار الكمية والكيفية في الحركتين المذكورتين فان شيئا
منها لا يستقر لا يبقى زمانا لكن قد لا يظهر التفاوت للحس
لقلته فيحصل انه مستمر واحد واورد لذلك تمثيلا في الزوراء
بقوله اذا كان اخذت امتدادا مختلف الاجزاء في
اللون بحيث اختلف اللون في اجزائه ثم امررت
في محاذاة ذرة او غيرها مما يضيق حدقته عن
الاحاطة بجميع ذلك الامتداد ليس تلك الالوان

المختلفة متعاقبة في الحضور لديها الضيق نظرا متساوية
في الحضور عندك لقوة احاطتك فاعتبروا يا اولي الابصار
والحكماء انكروا علمه تع بالجزئيات على الوجه الجزئي لعدم
اطلاعهم على جلية الامر ووجود الحوادث عبارة عن انقراضها
باعتبار الحضور لديها وزوالها عبارة عن الغيبوبة
بالنسبة الينا ووجه حضورها وغيبتها بالنسبة الينا
ان المشار اليه بقولنا انا امر متعين موهوم وقع بين
طرفي المنقضي والاتي كالان المفروض في الزمان و
الحركة الحاضرة المفروضة في الحركة الامتدادية فالانا بمنزلة
ايم في الحوادث وكل ما قارن في حدودها المفروضة
بحد مفروض في انانيتنا المدركة فهو حاضر وما سواها فان
اتصف بالمقارنة بحد مفروض من الاتية فهو ماض
وان لم يتصف بعد مستقبل انتهى مقالته في الزوراء ونرجع
وهذا الطور وراء الطور العقلي على طريقة اهل النظر و
الاستدلال ووجوه البحث فيه ظاهرة واعلم ان الامام
الرازي في المباحث المشرقية نقل شبهة عن النافين
لعلم الواجب تع عن ذلك علوا كبيرا وهي انه تع لو علم ذاته
لصح ان يعلم علمه بذاته والعلم بذاته ليس عين العلم بالعلم بذاته
كالشبهة البديهية ولانا اذا علمنا شيئا ثم علمنا العلم
بذلك الشيء يكون المعلوم بالعلم الاول هو ذلك الشيء والمعلوم
بالعلم الثاني هو العلم بذلك الشيء كيف ويصح ان يعلم
احدهما عند الجهل بالثاني فالعلمان متغايران وكلما
يصح في حقه تع فهو واجب الحصول له اذ ليس حالة

منتظرة

منتظرة كما قرروا وهكذا القول في العلم بالعلم بذاته الذي هو
في المرتبة الثالثة وكذا في الرابعة والخامسة لا الى نهاية
وكل واحد منهما مترتب على الاخر فيلزم ان يكون هناك
علل ومعلولات لا نهاية لها لا الامر لا نهاية لها التوجه هذا
الاشكال بالنسبة الى كل واحد في الهيئات المعلومة له تع
سواء كان علمه هو الحضور او صفة حقيقية ذات اضافة
او اضافة محضة فانه يلزم اما صور متسلسلة او كيفيات او
اضافات كذلك فلو كان الواجب عالما لزم التسلسل المحال ولا
يخفى انه جار في علم العقول المجردة بزعم الحكماء ايضا وانت
خبير بان هذا لو تم لدل على نفي علمه تع راسا لا بجزئه
وعمومه فلا يتم ما نقلنا سابقا عن بعض الاعلام من انه
لم ينف احد من العقلاء علمه تع الا ان يلتزم انه لا يعلم وانه
وهو غلط لما عرفت او يقال انهم لم ينفوا علمه بذاته لكن
لكن انهم من حيث لا يعلمون ما الفرق بين ثم اجاب
الامام بما محصله ان اللازم ههنا عدم انقطاع الصور
والكيفيات او الاضافات لانه لا اول لها فان اولها
العلم بالذات والبرهان انما قام على تناهي الممكنات الى
اول فلم يقم على وجوب تناهيها الى اخر والحاصل ان
هذا ليس التسلسل محالا بل بمعنى عدم الوقوف عند حد
واقول لما لم يتوقف شيء من الامور المذكورة عند حد وصح
ان يكون كل منها للواجب تع فكل منها واجب الحصول
له لما ذكره بعينه ويلزم المحذور بلا شبهة فلم يندفع
الشبهة بالجواب المذكور فالوجه في الجواب ان يقال

ان علمه بذاته مستلزم لصحة العلم بعلمه بذاته لكن استلزام
ذلك الصحة العلم بالعلم بذاته مستلزمة لحصول هذا العلم
الثالث له بالفعل غير مسلم لكن صحة حصول الغير المتناهي له ثم
كيف والغير المتناهي مستحيل الحصول وفيه نظر لعدم وكونه
حد بالنسبة الى حد وذلك ان تعقل ذاته علم بجميع تلك المراتب
والمغاير اعتباري حرف وما يصح عليه يجب حصوله اذا كان
صفة حقيقية لا مطلقا لعدم لزوم القوة التي هي امكان استعدادي
موجود بزعم الحكماء في الاعتباري فتامل في المقام فانه حري
بالتامل التام المص لان نسبة الحصول اليه عرض المص
دفع الاعتراض المورد على علم الواجب تع كما صرح به في شرح
الاشارات ومحصل الاعتراض ان حصول المعلوم عنده
ان كان بالارتسام لزم كون الشيء فاعلا وقابلا الشيء واحد
وانه مح وكونه مع موصوفا بصفات غير سلبية واضافية فيلزم
الكثرة في الذوات الاحدي من كل وجه كما مر في الشرح
وان كان بقيام المعقولات بذواتها يلزم المثل الا
الافلاطونية ابطلوها وحاصل الدفع انه ليس شرط العقل
والعلم حصول صورة مغايرة للمعلومات في العاقل فانك
تعقل ذاتك مع انك لست محل لها بل ان حصلت الصورة
لك بوجه اخر غير الحلول فيك حصل التعقل ومعلوم ان
حصول الشيء لفاعله ليس دون حصول الشيء لقابله وهذا
هو المراد في قوله لان نسبة الحصول الخ وما ذكره بعض
المحققين توضيح لكون نسبة الحصول له اشد كما صرح به ولما
كان حصول المعقول للعاقل علما كان حصوله للفاعل

الذي هو

الذي هو بالوجوب اولى بان يكون علما او مدار العلم على
الحصول فكلما كان اشد كان اولى بان يكون علما كلو
رد عليه المحقق الدواني اولا بمنع كون الحصول للفاعل اولى
بان يكون علما مستندا بان يكون الشيء عالما بنفس وجود
وجود ذلك العالم وحصوله له ووجود المعلول في الخارج
للعلة وحصوله لها وان كان لازما لوجود العلة فهو لازم
بالعلة الاجب هذا النحو من الوجود ولا نم ان هذا الارتباط
مصحح للعلم وثانيا بان ههنا كما نقال نسبة السواد الى قابله بالامكان
والى فاعله بالوجوب ونسبة الاول منشا والاتصاف بالسواد
فلا بد ان يكون الثانية منشا للاتصاف به اولى وهذا مما
لا تقول به عاقل اذ العلم بالشيء يقتضي نسبة مخصوصة ولا تجدي
تحقق نسبة اخرى وان كانت اكد من تلك النسبة انتهى
والاول كما افيد مدفوع بان المنع خارج عن القانون اذ المعلل
في صدد دفع لزوم المحذور بابداء احتمال لا يتوجه عليه المحذور
المذكور ولا يندفع الايراد بنا امتناع ولو ع منعه غير موجه
والثاني ايضا مندفع بانه نقض على السند وهو خارج عن القانون
وبما افيد انه لا يبعد ان يكون مقصد المص ان ما حصل الشيء
قد يكون حصوله له مستتبعا لاتصافه به اذا كان قابلا لذلك
الوصف ولا يلزم منه كلية الدعوى وان كان حصول لك
وان كان مؤكدا او فاعل السواد وهو المبدا غير قابل
للاتصاف وما ذكر المص على ما حرره صاحب المحاكمات
دليل خطابي لا قياس فقهي وتقريره ان حصول الشيء لعلته
حصول اشد لشيء وكل حصول كذلك مستلزم لعالمية الاول

ومعلومية الثاني اذا كان قابلين لهما فحصول المعلول للعلة مستلزم لذلك اذا كان كذلك فيما نحن فيه كذلك فلزم ذلك وذلك بما اوردناه ولكون الكبرى خطابيا كان الدليل خطابيا ثم افيد ان تعريف العلم صادق على حضور المعلومات للمبدأ الاول اذ العلم صورة ومهيته حاضرة عند العاقل كما اعترف به المورد قال ان الصورة في العلم الحضوري خارجية وقال بعض الاعلام ان قول المصنف لان نسبة الحصول اليه اشد الخ معنيان الاول ان حضور جميع المعلولات التي منها الصور الادراكية لفاعلها العاقل لذاته المستقل في الفاعلية اشد في الانكشاف من حصول الصور الادراكية لعلتها القابلية التي لم يكن علتها الا باعانة الغير والثاني ان حصول المعلولات للفاعل المستقل في الاقتضاء اولى في كونه حصولا لغيره في حصول الشيء لقابله ولا شك ان المعتبر في الادراك هو الحصول المذكور والحضور عنده لا حصوله فيه كما في ادراك النفس الالات الصور الجسمانية ويمكن ان يستفاد كل منهما مما ذكره المصنف في الاشارات هذا القول المستفاد في كلام المصنف والسيد في العلم الخ ان ذوات المعلومات الموجودة في الخارج علم بها والتغاير اعتباري وهذا مذهب سادس للخمسة المذكورة سابقا ومحصله بعدما تقرر ان علمه تع بذاته عين ذاته ان علمه بالموجودات الخارجية الجواهر والاعراض الغير القائمة عنه تع عين تلك الموجودات وهذا مخالف لما سنقرره من ان صفاته عين ذاته بالمعنى الذي حررنا

فنقول

فنقول عرضه دفع الاعتراض المذكور في الشرح ومحصوله اي كون العلم صورة مساوية للمعلوم مرتسمة في العالم على الاطلاق تم بل ذلك في غير علم الواجب تع والحضوري واما علم الواجب تع الحضوري لعلمنا بانفسنا فاستدعاء مطلق العلم صورا متغايرة للمعلومات غير مسلم وبهذا اندفع الايراد والمانع من حيث انه مانع ليس له مذهب فلم يلزم عليه اختيار مذهب وعلى ما يستفاد من كلام السيد المدقق وصرح به المحقق الدواني وبعض الاعلام من ان ذاته علم اجمالي بالموجودات الخارجية التفصيلي والعلم التفصيلي بها عينها وزايد على الذات يحمل كون علمه عين ذاته على الاجمالي لا التفصيلي اما المتغير فلانه الخ قد تقرر هذا الكلام بوجهين آخرين احدهما اي علمه تع عين ذاته فاذا علم المتغير فان لم يتغير العلم به حال تغيره لزم الجهل لعدم مطابقته للواقع وان تغير لزم التغير في ذاته تع عن ذلك وثانيهما ان المعلوم سواء كان موجودا او موهوما يتغير فان تغير علمه تع به لزم التغير في ذاته وان لم يتغير لزم جهله تع عن ذلك ولا يخفى انه لا يندفع شيء منهما بما ذكره الشارح واجاب المحقق الدواني عن التقرير الاول في رسالة اثبات الذات والصفات بانه تع يعلم المتغيرات على وجه لا يتطرق اليه تغير مع كونه مطابقا للواقع مثلا يعلم ان الحادث الفلاني يوجد في الآن او الزمان الفلاني ويعدم في الآن والزمان الذي بعده وهكذا في ساير الحوادث فانه تعلقها بعلم اجمالي هو عين ذاته على وجه لا يتطرق اليه تبدل كما في علمنا الاجمالي بالامور المرتبة المتعاقبة وانما

وانما يلزم التغير فيه لو كان علمه بسبب حضوره في الآن او الزمان
مثل ان نعلم ان زيدا قائم الآن فاذا قعد فلا بد ان يتغير
ونعلم انه قاعد الآن والا كنت جاهلا لا محالة وكان استمرار
علمك بقيامه جهلا مركبا واما اذا فرضنا ان نعلم ان زيدا
في ذلك الآن او في ذلك البعض من الزمان بصفة القيام
وفي ذلك البعض الآخر بصفة القعود ولم يتغير الزمان والآن
بالحضور عندك بل بالاسباب المقتضية له وهكذا في جميع
الاحوال فلم يلزم تغير وتبدل ويمكن تمثيله للتوضيح تارة
بعلمنا بالاحوال بالمرتبة السابقة فان ذلك العلم لا يتغير
مع انه ليس فيه كذب واخرى بان نفرض احدا منا اطلع
على الاحوال المتعاقبة اللاحقة بسبب الاطلاع على الاسباب
المؤدية اليها كما في المنجم المطلع على الاوضاع المتعاقبة
المرتبة بحيث لم يكن في هذا العلم تغير اصلا وهذا حاصل ما نبهته
على قطعة انتهى وهذا مطابق في قرره السيد المدقق في
رسالة اثبات الواجب وحاصله على ما افيد في شرحها
منع لزوم الجهل على تقدير عدم التغير مستندا الى ان الجهل
انما يلزم لو كان علمه تعالى حادثا وليس كذلك بل هو
ازلي ليس في الازل مستقبل وماض وحال ثم لا يخفى ان
علمه تعالى حضوري على ما قرروا انه عين الذات وفيه تقرير
مناقشة وهي انه اذا لم يكن علمه بسبب الحضور في الآن
كان ازليا متعاليا عن المضي والحضور والاستقبال
كيف يكون حضوريا فلا بد في التثبت مما حررناه
لا نقل والجواب عن التقرير الخ في نظر على ما تامل

في الجواب

في الجواب المذكور وحاصله ان العلم بالزمان المستقبل والماضي
والآن الحاضر الموهوم على طبق الحاصل فيهما لا يستلزم
التغير في العلم قطعا لما عرفت فاما ان زوال ذلك العلم وبعلم قوله
ايه تحرير الدليل انه اذا علم في ان ان زيدا في الدار فاذا
خرج منها فاما ان يزول علمه بكونه في الدار بان يعلم انه
ليس في الدار فيلزم التغير فيه في صفة او لا يزول بل يبقى حكمه
بكونه في الدار بحاله فيلزم الجهل لكون زيد خارجا وليس [illegible]
ان العلم بكون زيد في الدار في ان معين ان زال بعد
خروجه منها لزم التغير وان بقي ذلك العلم لزم الجهل لظهور
بطلانه او بقاء العلم بكونه في الدار في الآن المتقدم
لا يوجب الجهل لكونه مطابقا للواقع والى هذا اشار
بقوله هذا كما ذكره بعض الاعلام لا يناسب مذهب
المص القائل بان علمه تعالى عين ذاته بل اللائق ان يقال
في الجواب بان نقول ان علمه لما كان حضوريا غير زائد على
الذات يعلم كون زيد في الدار في الزمان او الآن
الفلاني ولا يزول هذا العلم بخروج زيد عنها بعد الزمان
او الآن الذي كان فيهما بل يبقى هذا العلم ويعلم ايضا
كون زيد خارجا عنها بعد زمان كونه فيها من غير لزوم
محذور كما فصل وتغاير المعلومين بالذات لا يستدعي تغاير
العلم الا بالاعتبار والاضافة وهو غير مستحيل والى
اشار المص بقوله وتغاير الاضافات ممكن واما ما ذكره
بعض الاعلام من ان المناسب ان يقال في الجواب
ان العلم عندنا نفس المعلوم فالتغير فيه ليس الا التغير

في المعلومات ولا يلزم منه التغير في ذات العالم بل انما يلزم
منه التغير في الحصول الذي هو لازم وهو امر اضافي اعتباري واليه
اشار المص بقوله المذكور فتبين ان هذا الجواب يستند على كون
العلم زائدا على الذات اذا العلم نفس المعلوم على ما ذكره وهو
زائد على الذات مع ان مذهب الحكماء ان العلم نفس الذات
لكن السابق مقصوده ان العلم التفصيلي نفس المعلوم لا
العلم الاجمالي فانه نفس الذات كما مر وللمستدل ان يورد
الدليل في العلم الذي هو عين الذات قال الحكماء علمه
يلتبس علينا زمانيا الخ قال الشيخ في الشفا لا يجوز ان يكون
واجب الوجود لذاته عاقلا للمتغيرات مع تغيرها من حيث
هي متغيرة عقلا زمانيا متخصصا بل على نحو اخر نبينه فانه لا
يجوز ان يكون تارة عقلا زمانيا انها موجودة غير معدومة
وتارة يعقل عقلا زمانيا انها معدومة غير موجودة فيكون
لكل واحد من الامرين صورة عقلية على حدة ولا واحدة من
الصورتين تبقى مع الثانية فيكون واجب الوجود متغير الذات
ثم الفاسدات ان عقلت بالماهية المجردة وبما يتبعها مما
لا يتشخص لم تعقل بما هي فاسدة وان ادركت بما هي مقارنة
لمادة وعوارض مادة ووقت وتشخص لم تكن معقولة
بل هي محسوسة او متخيلة ونحن قد بينا في كتب اخرى ان
كل صورة لمحسوس وكل صورة خيالية فانما يدرك من حيث
هي محسوسة ومتخيلة بآلة متجزئة وكما ان اثبات كثير من
الافاعيل للواجب الوجود نقص له كذلك اثبات كثير
من التعقلات بل واجب الوجود انما يعقل كل شيء على

نحو كلي ومع ذلك لا يعزب عنه شيء شخصي ولا يعزب عنه مثقال
ذرة في السموات والارض وهذا من العجائب التي يحوج تصورها
الى لطف قريحة فاما كيفية ذلك فلانه اذا عقل ذاته وعقل
انه مبدا كل موجود عقل اوائل الموجودات عنه وما يتولد
عنها ولا شيء من الاشياء يوجد الا وقد صار من جهة ما يكون
واجبا بسببه وقد بينا هذا فيكون هذه الاسباب تتادى
بمصادماتها الى ان يوجد عنها الامور الجزئية فالاول
يعلم الاسباب ومطابقاتها فيعلم ضرورة ما يتادى اليه وما
بينها من الازمنة وما لها من العودات لانه ليس يمكن ان
يعلم تلك ولا يعلم هذا فيكون مدركا للامور الجزئية من حيث هي
كلية اعني من حيث لها صفات وان تخصصت بها شخصا فبالاضافة
الى زمان متشخص او حال متشخصة لو اخذت تلك الحالة بصفاتها
كانت ايضا بمنزلتها لكونها تستند الى مبادي كل واحد منها نوعه
في شخصه فيستند الى امور شخصية وقد قلنا ان مثل هذا الاستناد
قد يجعل للشخصيات رسما ووصفا مقصورا عليها فان كان
ذلك الشخص مما هو عند العقل شخص كان للعقل الى ذلك المرسوم
سبيل وذلك هو الشخص الذي هو واحد في نوعه لا نظير له ككرة
الشمس مثلا وكالمشتري واما اذا كان النوع منتشرا في العقل
لم يكن للعقل الى رسم ذلك سبيل الا ان يشار اليه ابتداء على
ما عرفته انتهى كلامه ويستفاد منه على ما ذكره بعض الاعلام وغيره
ان الموجودات الكائنة الفاسدة لا ينكشف على الواجب
تع على الوجه المتشخص الجزئي بل ينكشف عليه الجزئيات والمتغيرات
بالصور الكلية وهذا قول قبيح وكفر صريح وبهذا حكم الغزالي

بتكفير الشيخين الى نصر والى علي والمذكور في الشرح توجيه الكلام
الحكماء لدفع لزوم التكفير ولنفصل الكلام المنبسط ليحيط باطراف
المرام فنقول ان الغزالي في التهافت على ما نقل الفاضل
الرومي عنه انه يلزم على الحكماء في القول بعدم علمه تع بالجزئيات
على الوجوه الجزئية والتغير ان زيدا مثلا لو اطاع الله او عصاه
لم يكن الله تع عالما بما يتجدد من احواله لانه لا يعرف زيدا بعينه
لانه شخص وافعاله حادثة بعد ان لم يكن واذا لم يعرف زيدا لم
يعرف زيد ولم يعرف احواله وافعاله بل لا يعرف كفره واسلامه
بل انما يعرف انسانا واسلامه مطلقا كليا لا مخصوصا بالاشخاص
ويلزم على هذا ان لا يعلم محمدا صلى الله عليه وآله وان لا يعرف انه
ارسله بعينه بالنبوة وانه تحدى بها وكذلك في كل نبي معين وانه
تع انما يعلم ان من الناس من يتحدى بالنبوة وان صفة اولئك
المتحدين كذا وكذا واما النبي لشخصه فلا يعرفه باحواله وصفاته فيلزمهم
استيصال الشريعة بالكلية واجاب عنه الفاضل الرومي بانه
تع وان لم يعلم الجزئيات الجسمانية عندهم كما نعلمها بالحواس لكن
انه يعلم كل واحد منها على وجه لا ينطبق في الخارج الا عليه
دون ما عداه وبهذا القدر يحصل التميز بين الاشخاص وكذا
يعلم احوال كل شخص وافعاله على وجه يتميز كل منها عن الاخر
واوقاتها المعينة الا انه لما لم يكن بالنسبة اليه تع ماض وحال
ومستقبل لم يعلم ان بعضها واقع في الان وبعضها في
الماضي وبعضها في المستقبل لتعاليه عن الدخول تحت الازمنة
باعتبار ذاته وصفاته بل يعلم كلا من الاشخاص واحوالها
وافعالها بحيث يتميز كل منها عن الاخر وهذا القدر كاف في

في اجراء احكام الشريعة انتهى وهذا منطبق على ما نقلناه
من كلام الحكماء اقول اولا انه تع يعلم الان والزمان بنوع هم
بوجه لا ينطبق في الخارج الا على الان والزمان كالعلم بالجزئيات
الجسمانية بوجه لا ينطبق في الخارج الا عليها وثانيا انه يجوز ان
يكون الواجب عالما بالجزئي الجسماني ووقوعه في الماضي او الحال
المتشخص بالوجه الجزئي من غير حاجة الى احساس كما يحتاج نحن
الى ذلك والحال ان علمنا بالجزئي من حيث هو جزئي انما هو
بمدخلية الاحساس او الاشارة الحسية وعلمه تع متعال عن هذا
بل هو عالم بالجزئي الجسماني من حيث الجزئية لا على نحو علمنا الناقص
والشيخ انما نفى العلم الاحساسي عنه الا انه نفى عن علمه بالجزئيات
الجسمانية من حيث هو جزئية بعلمه بها على الوجه الكلي بناء على انه
بالقياس الينا الا ان علمه تع بهم على ما لوجه الكلي فلم يلزم ان
لا يعلم وقوع بعضها في الان ووقوع بعضها في الزمان ثم اقول
يمكن توجيه ما نقلناه عن كلام الشيخ بوجه لا يلزم محذور ولنقدم
لذلك مقدمة وهي ان ادراك الجزئيات على الجسمانية بالوجوه الجزئية
التي ندركها ليس الا بطريق الاحساس فما لا يحتاج اصلا لا يدرك
بالوجوه المذكورة بل يجوز ان يدركه بالوجوه الكلية المنحصرة
في الشخص والاحساس ليس الا بالالة الجسمانية كما اشار اليه
بقوله قد بينا الى قوله بانه متجزية وعلمه تع بها بالوجه المذكور
ليس بطريق الاحساس بل بوجه اخر وبعد تمهيد هذا فنقول
مقصود الشيخ ان الواجب تع لم يدرك الجزئيات المتغيرة
على نحو ادراكنا بل على نحو اخر وبين كيفيته بما محصله انه
يدرك ذاته وانه مبدا للعقل الاول الذي هو جزئي

غير متغيرة بزعمهم فندرك كلها بسبب ادراك مباديها ومقتضياتها
على الوجه الاتم الاكمل وكذا يدرك ما هي الجزئيات من الالات منه فيدرك
الامور الجزئية المتغيرة ايضا من حيث اي كلية اي لا من حيث
الاحساس وعلى نحو ادراكه لكونه منزها عن الحاسة الجسمانية
المجردة فيجوز نحو قول من حيث هي كلية وما به قوله في نفس الجزئية
الكلية اعني من حيث لها صفات حيث لم يقل من حيث الطبيعة
الكلية ومحصوله انه يدرك الجزئيات من ادراك الاسباب
الموجبة لها لا من جهة الاحساس ومقصده قوله واما اذا
كان النوع منتشرا في الاشخاص لم يكن للعقل الى رسم ذلك سبيل
الا ان يشار اليه ابتداء معناه ان الشخص من حيث هو الحاضر لا يمكن
فيه للعقل الى معرفته سبيل بلا احتياج الى الة حسية واما اذا
كان نوع ذلك الشخص متعددا والاشخاص في نفس الامر فليس للادراك
سبيل بدون الاشارة الحسية المفتقرة الى الالات الجسمانية
والحاصل والواجب في ذات الجزئيات المتغيرة من حيث
الجزئية لا على وجه الافتقار الى الالة الجسمانية كما يدركها على وجه يفتقر
الى الالة فالمنع عنه في حقيقة الاحتياج الى الالة الجسمانية في
ادراك المتغير الذي هو نقص بالنسبة اليه فيصح ما ذكره من انه
لا يعزب اي لا يغيب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء
ولا اخفاء في انه لا يلزم عليه ما ذكروه وليس كلامنا مبنيا على
عدم الفرق بين الجزئي والكلي الا في نحو الادراك بل نقول
بالفرق بين الكلي والجزئي بالذات لا بمجرد نحو الادراك
بل مبني على التجوز في قول الشيخ من حيث هي كلية يحمل الحيثية
على عدم الاحساس او عدم التغير وما ذكره الشيخ في الشفاء

بعدما

بعد ما نقلنا عنه ما محصله انك تعلم كل كسوف جزئي وكل اتصال
جزئي بين الكواكب على وجه كلي لا يمنع الحمل على كسوفات واتصالات
كثيرة ولكن يعلم نحو ان ذلك لا يكون الا واحدا بعينه وهذا لا
يندفع بالكلية الا بمعرفة جزئيات الحركات بالمشاهدة الحسية
فلعل مراده ان علمنا بتلك الجزئيات على الوجه الجزئية ليس الا
بواسطة المشاهدة والاحساس ولا يلزم منه ان يكون علمه تعالى
بها بالوجوه الجزئية بواسطة الاحساس كما سبق في المقدمة
الممهدة وقال سيد المدققين في رسالة اثبات الواجب في
توجيه كلام الحكماء ما محصله ان منشأ المنع من الشوكة بين تحيز ان
ادراك خاص لا يكون الا بقوة جسمانية لا يخص المدرك فيجوز
ان يكون امر واحد جزئيا باعتبار تعلق الادراك الحسي به كليا
باعتبار تعلق غير ذلك الادراك فالكلي والجزئي معناهما ان الذات
متغاير ان بنحو الادراك وملخصه على ما افيد في شرحها ان معرض
الجزئية ادراك خاص لا يكون الا بقوة جسمانية وما عداه كلي
وليس مراد الجزئية على ادراك مدرك بوجه اخر ومعنى قولهم الواجب
عالم بالجزئيات بالوجه الكلي عالم بخصوصيات الجزئيات لكن
علمه بها على وجه غير مانع في فرض الشركة فالتكفير ان كان لنفي
علمه ببعض الاشياء كما لك كالتزامه غير لازم وان كان
لنفي وجه في وجوه العلم فالتكفير بهذا انما يستقيم لو اقام دليل
عقلي او نقلي على ذلك او كان ذلك في ضروريات الدين
وكل ما ورد عليك واقعه المحقق الدواني فيما افاده
على حواشيه على الشرح حيث قال تحقيق مذهبهم ان مناط
الكلية والجزئية نحو الادراك لا التفاوت في المدرك

فهم يثبتون علمه تعالى بجميع الامور ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة
في الارض ولا في السماء لكن علمه تعالى بها بوجه لا يمنع فرض الشركة
وان الكلية والجزئية انما منشأهما نحو الادراك كما هو ادراك
المحسوس وعدم ادراكه فكل شيء يدركه بطريق الاحساس او التخييل
فهو مدرك له تعالى بطريق التعقل فهم لا ينفون علمه تعالى بشيء من
الاشياء بل ينفون عنه التخييل والاحساس مع اثبات
ادراكه تعالى جميع المحسوسات والمخيلات بطريق التعقل ثم
التكفير انما يتعلق بما يلتزمه القائل لا بما يلزم من كلامه ولا يلتزمه
كما لا يخفى على من تتبع كتب العقائد واقول يتوجه عليه ان تطبيق
هذا الكلام المنقول عن الشفاء مشكل جدا وقول الشيخ في بيان
كيفية العلم يدل على وجود النوع المتعدد الاشخاص لا لمجرد
نحو الادراك وبيان معنى الكلي في المنطق من الشفاء يدل على
ان المصنف بالكلية هو المعنى الحاصل في العقل حيث قال اللفظ
المفرد اما ان يكون معناه الواحد الذي يدل عليه لا يمنع في
من حيث يتصور اشتراك الكثرة فيه على السوية بان يقال للكل
واحد انه هو اشتراكا على درجة واحدة مثل قولنا الانسان
فان له معنى في النفس فذلك المعنى مطابق لزيد ولعمرو ولخالد على وجه
واحد وقال في الفصل الثاني من المقالة الخامسة من الهيات
الشفاء اي طبيعة الكلي جزء من طبيعة الجزئيات لانها اما الانواع
فيقوم من طبيعة الكليات كلها او من طبيعة الاعراض التي
تكتنفها مع المادة انتهى كلامه والتصريحات فيهما وثانيها
ان النوع اذا تعدد اشخاصه كما هو المقرر بينهم فاذا كان
التفاوت بين الكلي والجزئي لمجرد نحو الادراك لا بالذات

يلزم

يلزم تكثرا مر واحد في الواقع وهو الطبيعة النوعية مثلا بانضمام
امر اليها وذلك غير معقول كما صرح به السيد المحقق في حاشية
شرح المطالع في مبحث الكلي الطبيعي وتشهد به الفطرة السليمة
فالوجه ما حررنا في توجيه كلامهم وقال بعض الاعلام في تاويل
كلام الفلاسفة بما ذكره المحقق الدواني تامل اذ ههنا ثلثة
احتمالات احدها ان يكون المعلوم بالذات لذينك العالمين
واحدا وذلك انما يكون بالاطلاع الحضوري ولا شبهة على هذا الاحتمال
في ان هذا المعلوم ان كان مانعا من فرض الشركة فيه عند احدهما
كان مانعا عند الاخر ومنعه مكابرة صريحة وثانيها ان يكون المعلوم
بالعرض لهما واحدا ويكون المعلوم بالذات لاحدهما مانعا عن فرض
الشركة فيه والمعلوم بالذات للاخر غير مانع عنه وهذا الاحتمال
مع ما فيه لا دخل له في تصحيح التاويل المذكور كما لا يخفى وثالثها
ان يكون الشخص المعين هو المعلوم بالذات لاحدهما والمعلوم
بالعرض للاخر وهو قسم في بادي الراي النظر وان كان في بادي
النظر يظهر بطلان احد القسمين فصار القسم الثاني في حكم الاحتمال
الثاني في البطلان وبالجملة لا خفاء في ان علوم الممكنات
المتغيرة التي هي بذواتها والحوادث المتغيرة ان كانتا
معلومتين بذواتهما لواجب الوجود بالذات لزم التغير
في علمه تعالى المتعلق بها في الشهور العيني والذي سبقه يتحاشون
عنه والا لم يكونا معلومين له تعالى الا بالعرض اي بالعلم المتقدم
على الايجاد ويلزم ان يعزب عنه شيء باعتبار الوجود تعالى
عن ذلك علوا كبيرا وهذا منشأ تكفيرهم اقول وتوضيح هذا
وتفصيله بعد التلخيص والتنقيح يقتضي تقديم مقدمة هي ان المعلوم بالذات

بمنا الشيخين في العلم الحصولي هو الحاصل عند العقل والامر الخارجي معلوما
بالذات وبعد هذا الملخص كلامه انه ان اريد ان كل امر يدركه بطريق
التعقل الغير المانع من فرض الشركة فذلك لا يتصور الا بطريق
الاطلاع الحضوري للعالمين اذ علم الواجب تعالى حضوري كما يوز
فلو لم يحصل لنا ذلك الامر ايضا حضوريا يكون ذلك الامر معلوما
لنا بالعرض لا بالذات والكلام في هذا الشق في المعلومات
بالذات واذا كان كذلك يكون ذلك المعلوم بالذات مانعا
عن فرض الشركة عند الواجب ايضا الا عندنا فقط وان
اريد ان الامر المعين المعلوم بالذات للواجب معلوم بالعرض
لنا وادركنا له بطريق الاحساس والمانع عن فرض
الشركة دون ادراكه له فانه بطريق الحضور وغير مانع
من فرض الشركة فهذا مما لا دخل له في تصحيح كلام الحكماء
لرفع عنهم التكفير اذ المقصود ان كل ما هو معلوم لنا
بالوجه الجزئي المتغير معلوم له بالوجه الكلي وهو غير حاصل
لانا نعلم انفسنا بالوجه الجزئي علما حضوريا فلو كان الواجب
يعلم انفسنا بالوجه الكلي لم يكن علمنا بها بالوجه الجزئي كما مر في الشق
الاول وعكس في الاحتمال ما لا يلتفت اليه كالاحتمال الثاني
ويتوجه عليه ايضا انه يجوز ان يكون المعلوم بالذات للواجب
غير مانع من فرض الشركة مع كونه مانعا عنه بالنسبة الينا لاجل
الاحساس والتخيل الموجب للمنع وكون هذا مكابرة غير مسموع
وبه ظهر امكان اختيار الشق الثاني وان كل ما هو
معلوم بالذات انما يعلم الحصول على الوجه الجزئي كواسطة
الاحساس معلوم له بطريق الاطلاع الحضوري الغير المانع

من فرض

من فرض الشركة وبه صح كلام الحكماء وثانيا ان المنع وعدم
وعدم المنع كما قرره الموجه انما يعرضان لنحو الادراك لا للمدرك
وكلامه يدل على ان معروض المنع وعدمه هو المعلوم حيث قال
الشبهة على هذا الاحتمال في ان هذا المعلوم الى اخره حاصل
واما ما ذكره بقوله وبالجملة الخ فهو الشبهة المنقولة عن الحكماء
لنفي العلم بالجزئيات المتغيرة وقد مر دفعها نقلا عن الموجه
وغيره على ان قول الفلاسفة يتحاشون عنه محل بحث وقال
ايضا ان تكفيرهم ليس بسبب نفي العلم للعدم على الايجادات
العينية بل تكفيرهم بواسطة نفي العلم بالحضورات الزمانية
التي لم يتحقق قبل الايجاد وانت تعلم ان هذه مندفع عنهم بما
نقلنا عن المحقق الدواني من الجواب عن الشبهة التي ذكرها
الشارح في نفي العلم بالجزئيات المتغيرة ثم ذكر ان المراد من
التعقل في قول الموجه حيث قال فكل ما يدركه بطريق الاحساس
والتخييل فهو مدرك للواجب تعالى بطريق التعقل هو ادراك
المحسوس والمتخيل بالحاسة بل حضور ذاته فلا يتوجه عليه
ما اورده من ان هذا هو الذي نفاه الفلاسفة لكونه مستلزما
للتغير ويتعلق به تكفيرهم وذلك بما عرفت من ان الواجب تعالى
عالم بالمحسوس والمتخيل بالعلم المقدم على الايجاد وفي حال
الايجاد المحسوسات والمتخيلات حاضرة عنده غير غائبة
عنه وكون ذلك مستلزما للتغير غير تام كما عرفت وفي المصر
كلام في رسالة العلم وشرحها وما نقله الشارح من كلام
الحكماء قريب مما اورده السيد المدقق عليها بحث لا نطول
الكلام بتفصيل ما فيه وما عليه في الاطناب واما المصنف

فلا اختصاص له اى على القول بكون علمه تع حضوريا والمعلوم بكونه
زمانيا او مكانيا اى واقعا فى الزمان كما ذكره بعض الاعلام لكون كل
معلوم حادث فى وقت معين حضوره فى ذلك الوقت حادث
بجزء من الزمان وما لا اختصاص له بزمان اصلا هو العلم
المقدم على الايجاد الذى هو عين الذات وهو العلم الاجمالى
واما ما ذكره من ان الجزئيات قبل الايجاد انما يعلم على الوجه
الكلى فان كل شخص من الاشخاص قبل الايجاد يكون معلوما بوجه
كلى منحصر فى شخص وفى وقت الايجاد يكون معلوما بذاته على وجه
يكون مانعا عن وقوع الشركة وهذا هو العلم التفصيلى ففيه نظر
لكن غير الحكماء منشأ ان لم يفهم عدم علمه تع بالجزئيات فى الازل
بوجه جزئى فلا يلزم التاويل وحاصل هذا الدليل المذكور
فى الشرح ان علمه تع اى العلم الذى هو عين الذات
لا اختصاص له بزمان ولا مكان لان ذاته ليس بزمانى
ولا مكانى وكذا صفاته الحقيقية على القول بزيادة بزيادة
الصفات على الذات فنسبته الى جميع الازمنة والامكنة على
السوية من غير تغير فهو عالم بجميع الجزئيات وخصوصياتها
على الوجه المذكور غير متغير فقوله يعلم الجزئيات بوجه كلى
اى بوجه غير متغير كما ان الكلى المعلوم كذلك بل ح
اضرة عنده فى اوقاتها اقول لعلهم لم يريدوا بالحضور الحضور
التفصيلى الذى وقت الايجاد كما هو الظ والا لتوجه عليه
ما ذكره بعض الاعلام من انه لما كان كل منها حاضرا فى وقته
ولا يكون حاضرا قبل ذلك الوقت ولا فى الوقت المؤخر عنه
كان علمه تع بذوات الجزئيات المخصوصة باعتبار الوجود

واحكامها

واحكامها الواقعة فى ازمنتها من حيث دخول الزمان فيها
بحسب اوصافها المتغيرة فلا يصح ان هذا العلم اصلا كالعلم بالكليات
بل يجب ان يحمل الحضور على ما حررناه سابقا من ان كيفيته
غير معلومة فتذكره الا لا وجه له والذى يستفاد من كلام فى شرح
رسالة العلم ان العلم بالجزئيات المتغيرة على وجه التغير
انما يصح لمن يدرك ادراكا حسيا بآلة جسمانية فى وقت
معين ومكان معين وبقى العلم بالجزئيات المتشخصة على الوجه
المدرك بالآلات الجسمانية عنه تع لتنزهه قال بعض
الفضلاء هذا الكلام مذكور فى المحاكمات والذى يستفاد
من كلام المص فى رسالة مسئلة العلم ان معنى قولهم يعلم الجزئيات
على وجه كلى انه يعلمها على وجه اتم واكمل حيث قال فعلمه تع
بجميع الموجودات اتم المعلوم واكملها وهذا هو المعنى بالعلم
بالجزئيات على الوجه الكلى الا انا توهم بعضهم انه اورد
عليه المدقق الطوسى فى التهافت ان ما ذهب اليه الحكماء
من ان العلم بالجزئيات المتشكلة يحتاج الى الالات
الجسمانية ينافى ما حمل هذا الفاضل فى هيهم عليه اقول يمكن
دفع هذا بما نقل عن الفاضل الرومى فى التهافت فى
دفع المنافات التى ذكرها الخ بقوله وكيف ما ذهبوا
اليه من ان المعتبر من قول الحكماء ان ادراك الجزئيات
الجسمانية انما هو بالالات الجسمانية انه كذلك فى حقنا
لا مط ثم اقول بناء فى حمل كلام بعض الحكماء على ما ذكره
ما سنذكره الذى نقلنا عن بعض الحكماء من وجه عدم
علمه بالجزئيات المتشكلة كما لا يخفى لكنه ما نقله الدقيق

الطوسي في التهافت عن الامام الرازي ان اللائق بما ذهبوا اليه من ان
العلم هو حصول الصورة ان لا يكون الباري تع عالما بالجزئيات
المتشكلة ايض كما المتغيرة ول على ما نقله الش ليس صريح مذهبهم بل
امر يلزم عليهم وانت خبير بان المشهور من قول الحكماء في علم الواجب انه
انه حضوري لا حصولي كما فصلنا كيف وما ذهبوا اليه هذا الكلام
مما ذكره المص في رسالة العلم والمذكور في التهافت للفاضل الرومي
ان العلم التام بالعلة يستلزم العلم بالمع وذلك لا بكل وجه حتى
الاحساس فالمنافاة محل بحث واقول في تحقيقه بحث لانهم قرروا
ان العلم التام بالعلة يستلزم العلم التام بالمع وان العلم
بالجزئيات الجسمانية بالوجوه الجزئية انما هو بالالات
الجسمانية ولا شك ان في جملة معلولاته بواسطة ولا الجزئيات
الجسمانية واذ هو عالم باسبابها علمها تاما كما هو فيلزم منه علمه بها
على الوجه الجزئي المانع من الشركة فالمنافاة بحالها ثم اقول
ما قرروا ان العلم بالجزئيات الجسمانية من حيث هي جزئية
لا يكون الا بالاحساس يلزم ان لا يدرك العقل الفعال الذي
هو من المبادي عندهم الجزئي الجسماني الا بالوجه الكلي فلم يلزم
كون الواجب عالما بالجزئي فلا يتم بيان المنافاة الا بتخصيص
الاحساس بالادراك البشري فتامل انما يكون بالالات الخ
وذلك لان كل جزئي جسماني مقدار بالذات او بواسطة
المحل وادراك كل منها لا يتصور الا بانطباع ذي المقدار
وانطباعه حيث لا مقدار له بوجه ممتنع معلوم ان الانطباع في
الالات الجسمانية ويتوجه عليه انه يجوز ان يكون المقدار
من لوازم الوجود الخارجي كالاحراق والاضاءة لا لازم الماهية

والامتناع

والامتناع الانطباع فيما لا مقدار له تم بل لا بد له من بيان اما ثانيا
فانه هذا كما ذكره بعض الاعلام لا يناسب مذهب المص
والظ ان يقول اما اذا كان هو الحاضر بالذات او حصول
او اضافة الخ فيعم قبل وقوعها الخ اقول لعدم ثم انه غير عالم
بها حال الوقوع ايض بل حال البقاء وايض فيلزم ان لا يكون
عالما بالحوادث في حال من الاحوال لجريان الدليل بلا شبهة
اذ لو علم الحوادث حال الوقوع والبقاء والفناء لكان الحادث
واجبا وممكنا وكذا بعد الفناء اذ لو كان عالما به بعد الفناء
لكان الفناء ايض واجبا وكونه ممكنا ظ لحدوثه فالتخصيص
بقبل الوقوع لتوهم اختصاص الوهم خلاصة الوجه لزم عدم تحقق حادث
للزوم كون الحادث ممكنا حادثا وواجبا لما تقرر من ان
الممكن ما لم يجب لم يوجد والجواب بمنع هذه المقدمة لكن
هذا الوجه ان كان للقائلين بالقاعدة المذكورة لا ينافي المنع
المذكور مع ان اثباتها مقصود والجواب بان العلم تابع
للمعلوم قد مر في بحث من العلم من الاعراض نقلا عن الاشاعرة
ان العلم الازلي لو كان تابعا لما يتاخر عنه يلزم الدور
واجاب المص عنه بمنع اللزوم مستندا بانا لا نعني بالتابعية
ههنا التاخر حتى يلزم الدور بل الفرعية في التطابق
فان العلم حكاية عن المعلوم ومثال له فهما متطابقان والاصل
في هذا التطابق هو المعلوم فلا يكون علة له حاصل الجواب
ان كون العلم علة للمعلوم ومنشا الوجوب ثم لما ثبت ان
العلم تابع للمعلوم فلو كان علة للمعلوم ومنشا الوجوب
لكان المعلوم تابعا له وانت تعلم ان هذا منع لمقدمة

قوله

لم يدعها المستدل بل استدل على وجوب الحادث بانه لو لم يكن
واجبا لامكن ان لا يوجد اصلا لكنه مح للزوم انقلاب علمه
تع جهلا اذ المفروض ان الواجب عالم به قبل وقوعه والمجيب
لم يمنع مقدمة من المقدمات المذكورة بل عارضها بالمنع ثم قوله
الحادث قد يكون معلولا للواجب فهو موجب للحادث
وعلمه عين ذاته فكيف يمنع كون علمه تع مفيدا لوجوده وايضا
قد تقرر ان علمه تع علم فعلي وهو ما يكون سببا للمعلوم فكيف
يمنع السببية الا ان يقال ان العلم الفعلي هو العلم التصوري
والكلام في العلم التصديقي على ما ذكره الش في مبحث العلم
وقال بعض الاعلام لا يلزم من كون العلم تابعا وغير علة
وغير مفيد لوجوب ان لا يكون الحادث واجبا لجواز
استناد وجوبه الى امر اخر كيف لا وقد دل البيان على
وجوبه ولا بد له من علة ونفي العلة المخصوصة لا يدل على
نفي العلة مطلقا واقول ان المجيب منع يكفيه الاحتمال ولا
يلزمه دعوى اللزوم فمعارضته بعدم لزوم الوجوب للعلم لجواز
استناده الى امر خارج عن الحادث والقول بان مقصوده
ان السند وهو كون العلم تابعا للمعلوم غير ملزوم للمنع وهو
منع كون العلم علة للمعلوم او مفيدا لوجوبه لظهور
فالوجه ما ذكرناه ان منع علية العلم حالا وجه له في الجواب
ولو سلم اي لو سلم كون العلم علة للمعلوم ومفيدا لوجوده
فلا نم بطلان الثاني والتنافي بين الامكان والوجوب
مطلقا بل التنافي انما هو بين الوجوب بالذات والامكان
ولم يلزم ههنا وما قاله بعض الاعلام من ان هذا لا يصح

على مذهب

على مذهب المعتزلة لان افعال العباد ليست معلولة لعلم الواجب
عنده ففيه نظر اذ الكلام على تقدير التسليم وهذا الوضع
في الزام الخصم وليس للمانع مذهب ثم اقول المناسب ان
تفصيل في الجواب ويقال ان اريد بالامكان والوجوب
الامكان الذاتي والوجوب الذاتي فالملازمة مم وما ذكر
في البيان غير تام لظهور انه لا يلزم منه ان يكون الحادث
واجبا بالذات اذ اللازم على تقدير عدم كون الحادث
واجبا بالذات امكان ان لا يوجد الحادث امكانا
ذاتيا ولا محذور فيه اذ كل حادث ممكن ذاتي كما اعترف
المستدل وهذا لا يستلزم الانقلاب قطعا وان اريد
بها الاعم من الامكان الوقوعي والوجوب الغيري فالملازمة
مسلمة وبطلان التالي مم اذ لا منافاة بين الامكان
الذاتي والوجوب الغيري والى هذا اشار المص بقوله ويمكن
الخ ١ اتفق جمهور العقلا الا الفلاسفة ذو دليله
على انه تع عالم قادر وكل عالم قادر حي اما الصغرى فقد مر
مفصلا واما الكبرى فضرورية كما ذكره المص بقوله وكل
قادر عالم الخ ٢ انها صفة هذا قول الاشاعرة وبعض المعتزلة
على ما في شرح المواقف واستدلوا على ذلك بانه لولا
اختصاصه تع بصفة توجب صحة العلم الكامل والقدرة
الشاملة لكان اختصاصه بالصحة المذكورة ترجيحا
بلا مرجح واجيب اولا بان اختصاصه بتلك الصفة الموجبة
للصحة المذكورة ان كان لصفة سوى هذه لزم التسلسل في
الصفات الوجودية وهو محال فلا بد من الانتهاء الى

ما لا يكون اختصاصه به بسبب الصفة فيكون ترجيحا بلا مرجح
فلو صح الدليل المذكور لزم التسلسل او الترجيح بلا مرجح وثانيا ان
لزوم الترجيح غير مسلم مستندا بان ذاته تع مخالفة بالحقيقة
لساير الذوات فيجوز ان يكون بذاته يقتضي الاختصاص
بامر فلا يلزم الترجيح بلا مرجح ونقل عن المص في شرح رسالة العلم رسالة العلم
العلم انه قال لنعم ما قال عالم في اهل بيت النبوة عليه السلم
يعني الامام الهمام محمد الباقر عليه السلم هل يسمى عالما وقادرا
الا لانه وهب العلم للعلما والقدرة للقادرين وكل ما ميزتموه
باوهامكم في ادق معانيه مصنوع مثلكم مردود اليكم والباري تع
واهب الحيوة ومقدر الموت ولعل النمل الصغار يتوهم
ان الله تع زبانيتين فانهما كمالها ويتصور ان عدمهما نقصان
لمن لا يكون له وهكذا حال العقلا فيما يصفون الله تع به
والى الله المفزع انتهى الزبانية عند العرب الشرط اي
آلة الحجام ومنه يعلم ان اطلاق الحي على الله تع لكونه واهبا قوله
للحيوة وكذا اطلاق باقي الصفات باعتبار الهبة قال
الحكما وابو الحسين الخ تحقيق مذهب الحكما على ما نقل عن
بهمنيار في التحصيل ان الحي هو المدرك الدراك والفعال
وحيث ان الوصفان له تع بذاته ومعنى قولي بذاته بان
وجوده تع حيوة فان وجوده تع هو كونه بحيث يصدر عنه
افعال الحيوة انتهى ومحصل كلامه ان الله تع حي بذاته بمعنى
ان وجوده الذي هو عين ذاته مصدر لاثر الادراك
وافعال الحيوة فيصدق على ذاته انه بحيث يصدر عنه
افعال الحيوة والاثار الادراكية فيرجع الى ما ذكره الشـ

من كونه

من كونه بحيث ان يعلم ويقدر قوله قد مر في بحث الكيفية الخ
وهو ان الحيوة صفة تقتضي الحس والحركة بشرطها عند الى الاراح
اعتدالا نوعيا وقد مر في الشرح هناك تفصيل الكلام فيه
من استواء نسبة الذات الى الكل لكون ذاته مباينا بالحقيقة
لساير الذوات فيكون نسبة الذات اليها بالتسوية قد ذهب قوله
الاشاعرة الى انها الخ وافقهم جمهور معتزلة البصرة كما في
شرح المواقف واحتجوا على ثبوت تلك الصفة الزايدة
على العلم والقدرة بان الضدين نسبتهما الى القدرة
سواء اذ كما يمكن ان تتعلق بها ضد يمكن ان تتعلق بها آخر
من غير فرق وكذا وقوع كل منهما في وقت من الاوقات
المعينة يمكن من غير ترجيح وقت بالوقوع فيه دون آخر
فلا بد من مخصص لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح وليس المخصص
هو القدرة لاستواء نسبتها اليهما والى الاوقات كلها
كما عرفت ولا العلم لانه تابع للوقوع يعني ان العلم بوقوع
شيء في وقت معين تابع لكونه بحيث يقع منه لانه حكاية
عنه فلا يكون الوقوع في وقت معين تابعا له للزوم الدور
فهو امر ثالث وهو المط ويتوجه عليه امور الاول ما اقول
وهو النقض بمثل ما مر على دليل كون الحيوة صفة زايدة
وتوجيهه ههنا ان نسبة الذات الى هذه الصفة وساير
الصفات على السواء فلا بد في الاتصاف بها من مرجح
فيلزم التس او الترجيح بلا مرجح الثاني منع لزوم الدور وقد
مر مشروحا في معنى التابعية فلا نعيد الثالث ان الصفة التي
هي الارادة كما يمكن تعلقها باحد الضدين يمكن تعلقها بالآخر

فلابد من مخصص اخر ثم اجاب عنه بمنع امتناعه بجواز ان
يكون تعلقها باحد الضدين فلا يحتاج الى الارادة بل القدرة
مع العلم بالاصلح في الوقت المعين كاف لوقوعه فيه في ذلك
الوقت الرابع بمنع استحالة الترجيح بلا مرجح كيف والاشاعرة
يجوزون الترجيح بلا مرجح وقد مر الكلام في استلزامه الترجيح
بلا مرجح ان مبنى الكلام على الرابع المعدل الى انتهاء العلم
بالنفع الذي هو عين الذات كما مر مشروحا والحاصل ان الارادة
وكذا سائر الصفات الحقيقية عين الذات والتفاوت بمجرد
الاعتبار وترتب الاثار والذات باعتبار العلم بالنفع ارادة وهي
الداعي على ما هو تحقيق المص فالذات باعتبار انه منشأ لاثار
القدرة على ما فرض زيادتها قدرة وباعتبار ترتب اثر
العلم بالاصلح عليه ارادة والحديث فيه وقيل ان الغزالي سال
من الخيام عن مخصص مقدار الفلك الاعلى ومخصصات مناطق
الافلاك ومقاديرها واوضاعها وحركاتها فاجاب الخيام عنه
بان تلك الامور من مقتضيات النظام الاعلى ولما سال الخيام
عن الغزالي عن مخصص ايجاد العالم في الان الذي اوجده
وليس قبله زمان اجاب الغزالي بان ايجاد العالم في ذلك
الوقت ايضا من مقتضيات النظام الاعلى اقول لزوم الته
الى مقصود المص كما ذكره بعض الاعلام ان الارادة ليست
زائدة على الداعي الذي هو عين الذات لانها لو كانت زائدة
على الذات فان كانت قديمة لزم التعدد وان كانت حادثة
لزم التسلسل في الارادة الزائدة على الذات يعني ان السؤال
على ان الله قال بعض الاعلام لان هذا لا يناسب عموم عبارة المتن

ثبت بدليل السمع ان السمع دل على انه تعالى متصف بادراك المسموعات
والمبصرات والمشمومات وبالجملة كل المحسوسات بالحواس
الظاهرة والباطنة والعقل على استحالة الالات عنه تعالى فهو تعالى
عالم بجميع المحسوسات لا لكونه سميعا وبصيرا فقط ونقل عن المص انه
قال في شرح رسالة مسئلة العلم ولما كان السمع والبصر الطف الحواس
واشدها مناسبة للعقل عبر بهما عن الحس ولاجل ذلك وصفوا الباري تع
بالسمع والبصر دون الشم والذوق واللمس وعنوا بهما العلم
بالمسموعات والمبصرات واقول لا اخفاء في ان كلام المص بظاهره
عام لكن لما كان بصدد بيان صفات الواجب وذكر انه قادر
وعالم وحي يريد فناسب ان يحمل كلامه ههنا على كونه سميعا
وبصيرا ولهذا قال الش يعني ان السمع دل على كونه سميعا وبصيرا
وعموم علمه بجميع المحسوسات بل بجميع المعلومات قد ثبت سابقا
بدليل العقل وما يحتاج الى النقل هو كونه سميعا وبصيرا ولاحد ان الش
قد احتج عليه بعض الاصحاب بهذه العبارة مذكورة في
المواقف والاصحاب في كلامهم الاشاعرة فالظاهر ان هذا الاحتجاج
من الاشاعرة وتوجيهه انه تع اي له صفة زائدة على الذات توجب
صحة العلم والقدرة وكل ما له هذه الصفة يصح كونه سميعا بصيرا
اي عالما بالمسموع والمبصر كما هو راي الشيخ الاشعري او يصح ان يتصف
بالصفة الزائدة على العلم وكذا بالصفة الزائدة على القدرة
كما هو راي اصحاب الاشعري وسوق الكلام كما قال بعض الاعلام
ان حاصل هذا الدليل ان كمال الحيوة لا سيما كمال التجرد مقتضى
ادراك المسموعات والمبصرات بل ادراك المحسوسات و
لا اخفاء في تحقق كمال الحيوة في كمال التجرد وهذا يثبت

انه تعالى سميع بصير ففيه ان حمل العبارة على هذا المعنى بعيد على ان الدليل
للاشاعرة كما فصلنا ثم نقول قوله كل ما له هذه الصفة يصح كونه
سميعا كما هو راي الاصحاب مم لجواز ان لا يصح له صفة اخرى
زائدة على الذات لا بد لنفيه من دليل وهذه الدلالة
لا بد فيها الخ اصل الحجة مذكور في المواقف وقد لخصها الشارح وبدل
بعض المقدمات حيث ذكر فيه في مقام المقدمة الخ انه المذكورة
في الشرح ومن صح اتصافه بصفة اتصف بها او بضدها
وضد السمع والبصر الصمم والعمى وهما في صفات النقص فامتنع
اتصافه تعالى بهما فاورد عليه ايرادات الاول ما ذكره الشارح في
قوله لا بد فيها من بيان الخ الثاني ان كون الصمم والعمى ضدان
لهما مم بل هما عدم ملكة لهما فلا يلزم من انتفاء السمع والبصر اتصافه
بهما لجواز انتفاء القابلية بما سياتي لا نقص الثالث ان عدم
خلو المحل عن الشيء وضده غير مسلم فان الهواء خال عن الالوان
والطعام المتضادة الرابع ما سنذكره الشارح في قوله وايضا لا يتبين
الخ وايضا لا يتبين هذا كما ذكره بعض الاصحاب كلام غير
تام لظهور ان الوجوب الذاتي يستلزم استحالة النقص والآفة
على الواجب تعالى فالحصر ببيان الاستحالة في الاجماع غير تام اجيب
الثاني انه معارض بالادلة السمعية والعقلية الدالة على انه
تعالى سميع بصير الثاني ان اثبات السمع والبصر الخ ينتقض
باثبات العلم والقدرة الا ان يقال النافي للسمع والبصر
نفي القدرة والعلم ايضا وكلام الشيخ يحمل على المنع والنقض الخ
والجواب ان كلا منهما غير الذات او صفة الخ المستلزم مذهب
المصنف لا يختص بمذهب الاشاعرة واقول مذهب المصنف ان السمع

هو الادراك

هو الادراك بآلة مخصوصة هي الباصرة ولما استحال على الله تعالى
الآلة كان السمع بالنسبة اليه ادراك المسموعات والابصار ادراك
المبصرات فهما نوعان من العلم ولا يصح ارجاعهما الى القدرة والحيوة
وغيرهما ولما دل النقل على كونه سميعا بصيرا بحيث لا يمكن انكاره وجب
الاذعان بهما فلما لم يقع في الشرع اطلاق اسم الشام واللامس و
الذائق على الله تعالى لم نطلقها عليه تعالى لا انه لا يعلم المشمومات
والملموسات والمذوقات علمت من عموم علمه ولا يتوجه ان
الصفات عند المصنف عين الذات فيصح ارجاع كل الى الآخر
تخصيص السمع والبصر بالذكر دون غيرهما وارجاعهما الى العلم
دون غيرهما مما لا وجه له ووجه عدم التوجه ظاهر جدا على ثبوت
الكلام مصدر باب تفعيل يقال كلمه كلاما فتكلم وانما حملنا على
هذا اذ المقصود بيان صفة وهو التكلم والمراد به القدرة على ايجاد
الحروف في جسم لا يصح منه التكلم عادة وحاصل كلام المتن انه ثبت
كونه تعالى قادرا على جميع المقدورات فيلزم منه ان يكون قادرا
على ايجاد الاصوات والحروف والكلام في الاجسام التي
لا يصح منها الكلام عادة فثبت بعموم قدرته التكلم والكلام
ايضا بمعنى المنتظم من الحروف والاصوات حقيقة او حكما
ليلزم الدور توجيه الدور ان اثبات الكلام بقول
النبي صلعم موقوف على صدقه وصدقه موقوف على اخباره تعالى
مم لجواز ان يثبت بدليل المعجزة كما قد انه اذا جاء احد يقول
انكم على الباطل وقد جئت لهدايتكم بكلم ما الدليل على صدق
قولي هذا الامور الخارقة للعادة فلا شك انه يطمئن به القلب
ويذعن بانه صادق وقد علمناه منه الاسناد وروح الله

روحه في مبحث العلم بما يدل على ان هذا الشخص الذي ثبت صدقه بالمعجزة
اذا قال القديم موجود يجزم به العقل لعلمه بصدق هذا الشخص وعلى
هذا لا يحتاج اثبات النبوة الى اثبات العلم والقدرة وان جميع الممكنات
مستندة اليه تعالى كما يشعر به كلام المحقق الدواني في رسالة اثبات الذات
والصفات الى ان اثبات النبوة بالمعجزات يفتقر الى المذكورات حيث
قال ان النبوة تثبت بالمعجزة الخارقة للعادة المقرونة بالتحدي بعد اثبات
علمه وقدرته وان جميع الممكنات مستندة اليه وافيه في رسالة مفردة انه
لزوم الدور ثم وانما يلزم لو بني على القديم تعرف الثبوت اي الايجاب
على نفسه فلا بد فيه ثبوت النبوة بالكلام بان يدعي النبي انه رسول القديم
بمعنى ان القديم النبي اي رسولا بمعنى ان القدرة في ذلك حتى يقال ان
هذا الدعوى متضمنة لثبوت الكلام والدليل على ذلك هذا الكلام الذي يعجز
البلغاء عن الاتيان باقصر سورة من مثله ثم بعد اثبات نبوته بالكلام ثبت
بالكلام ان الكلام صفة له تعالى فيمكن ان يثبت كون القران كلاما له تعالى
لا يكون القران كلامه او تقول بعد ثبوت نبوته بالكلام ان الكلام
كلام الملك العلام وفيه توهم ان اثبات الكلام له لا يتاتى بالشرع
فقد اصلا التبس عليه الشرايع السابقة ثم بعد اثبات الكلام بالشرع
المتقدم يعرف الكلام انه صفة له تعالى ويثبت بها شرع   ههنا
قياسين متعارضين اقول لعلك حل الصغرى في كل من القياسين على
على الكلية والا لا يصح كونهما متعارضين ولا يصح قوله ضرورة امتناع جمع
النقيضين اذ لو لم يكن الصغرى فيهما كلية بل كانت جزئية فيهما لا يمكن
التوفيق بان يراد بالكلام في صغرى الاول الكلام النفسي بالمعنى المذكور
اي المعنى النفسي وفي صغرى الثاني الكلام اللفظي وح لا توجه لما
قال بعض الاعلام من انه لا حاجة الى القدح فيه بل يمكن ان يحمل

الكلام

الكلام في القياس الاول على معنى المتكلم وفي الثاني على ما به التكلم فالحق
ان التدافع بين تينك القياسين انما نشأ من اشتراك اللفظ وحمل الكلام
المذكور فيهما بمعنى واحد وتوهم جريان الحكم الاخر فيه انتهى ووجه
عدم التوجه بما حررنا لا يخفى   فالحنابلة وكذا الحشوية قوله
حروف واصوات اي متعاقبة في الوجود كما يدل على ذلك قوله فمنعوا
لا وسعوا كبرى القياس الثاني وانت خبير بانه يمتنع مقدمه بديهة
حتى قال بعضهم جهلا قيل منشأ هذا القول انهم لما كلفوا القول
بان الكلام مخلوق ولفظ المخلوق مشترك له معنى آخر هو
انه مفترى طم يجوز واطلاق هذا اللفظ عليه لئلا يذهب من لا
وقوف له على ان مرادهم الحدث الى انهم اعترفوا بكون هذا
المؤلف مفترى فقالوا انه غير مخلوق اي غير مفترى حتى الجلد و
الغلاف حتى نسبوا اليهم انهم قالوا بقدمه وحمل كلامهم على هذا
اوسا من حمل كلامهم على معنى آخر مذهبهم الى بعضا من العلماء الذين
كانوا الصيد والاجتهاد ولم يعرفوا معنى القدم والحدوث
وحسبوا ان نسبة الحدوث الى كلامه المنزل ولئلا يتوهم حدوث
الكلام النفسي انتهى ولا يخفى ان نفي الافتراء عن الجلد والغلاف
مما لم يظهر له وجه محصل والظاهر ان منشأه هو الاخير   فضلا
عن المصحف والمسموع في اصوات القرآن والمرئي من الخط الكتابي
نفس كلام القديم ومن الغرايب ما نقل عنهم من ان الجسم الذي كتب
فيه القرآن صار قديما بعد ان كان حادثا   وقد اتفقوا الى آخر
ونقل في المقاصد انه اراد الكرامية ان بعض الشراهون وان
مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنتظم

من الحروف مع حدوثه قائم بذاته واقول انه لا كلام قدرته على التكلم وهو قديم
وقوله حادث لا محدث وفرق بينهما بان كل ما لا ابتداء له ان كان قائما بالذات
فهو حادث القدر وغير محدث وان كان مباينا للذات فهو محدث بقول
كن لا بالقدر انتهى والمعتزلة قالوا كلام الحادي الكلام بمعنى انه التكلم
ويراد به الكلام اللفظي بالمعنى المصدري ليست قائمة بذاته تعالى بل
قائمة بالهواء ولا نزاع من ان الصوت كيفية قائمة بالهواء يحدث
بسبب التموج كما عرف في مبحث الكيف من الاعراض كجبرئيل والنبي او
جسم لا يصح منه التكلم عادة كشجرة وادي ايمن ومعنى كونه متكلما انه
خلق الحروف بل لا يلزم بمجرد الخلق التكلم كما لا يلزم من خلق كلام
زيد تكلمه على ما هو مذهب الاشعري التكلم فلت لما كان التكلم
بمعنى خلق الكلام عند المعتزلة كان المتكلم خالق الكلام بلا شبهة والمتكلم
على مذهب الاشعري من قام به الكلام اي الكلام النفسي ولهذا لا
يلزم من خلق الله كلام زيد تكلمه تعالى واين هذا من ذاك ولتفصيل الكلام
ان اثبات التكلم بالمعنى المذكور يوجب ان يكون الله متكلما بمعنى خالق الكلام
وما لم يكن زيد خالق الكلام بل الخالق عند الاشعري هو الله تعالى وحده لم يكن
كلام زيد يكون متكلما بمعنى خالق الكلام لا بمعنى من قام به الكلام النفسي
فالمطلب ليس على ما مر وح لا حاجة الى ما اجاب عن السؤال بعض الاعلام
بان المراد من خلق الكلام خلقه على قصد الافهام من عنده تعالى والاعلام غير
وخلق كلام زيد ليس من هذا القبيل ولهم ان يقولوا ان التكلم على التعريف
ليس من الصفات الحقيقية اذ الخلق من الاضافات وهو حادث
وما هو من الصفات الحقيقية هو القدرة على تاليف الحروف والا
صوات وهو عين الذات الواجب عند المعتزلة والمحققين فانه بذاته قادر على

تاليف

تاليف الكلمات لكنهم قد جوزوا منع صغرى القياس الاول من ان الكلام صفة له تعالى
مستندا بان الاصوات المسموعة التي خلقها الله تعالى في شجرة وادي ايمن مثلا كلام وليست
صفة له بل هي مؤلفة من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود ولو منع الكبرى الاول مستندا
بان الايجاد والتكلم بالفعل صفة له تعالى وهي حادثة مبنيات ان المراد الصفة الحقيقية
والايجاد بالفعل من الصفات الاضافية والاشاعرة قالوا الكلام نعم
ليس الحرف بمعنى انه ليس كلامه تعالى من جنس الحروف والاصوات بل بمعنى كلام
معنى قديم قائم بذاته فهو منع كلية الصغرى في القياس الثاني وهذا هو
المراد من قوله وقد جوزوا في صغرى القياس الثاني وانما حملنا على ذلك
لانهم لا يمنعون الكلام اللفظي قطعا كما يشعر به قوله وهو مدلول الكلام
اللفظي فالمراد بالكلام في قوله كلامه تعالى ما يقابل الكلام اللفظي اي
الكلام الحقيقي الذي هو من الصفات الثبوتية ولا نزاع بحسب في كلامه تعالى وما
فيما قال في شرح المقاصد ما حاصله انه لا نزاع في اطلاق اسم القرآن
وكلام الله على المؤلف الحادث الذي يرجع اليه الخواص الى عموم الصفات (?)
الحروف الحادث واطلاق هذين اللفظين على اللفظ المحدث (?) لانه دال على كلام
القديم وقال بعض الاعلام اقول ان للكلام معنيين احدهما التكلم وثانيهما
بهما به التكلم فاراد والنفولهم كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات و
الحروف انه تكلم ليس من جنس الاصوات والحروف وعليهم ان التكلم مطلقا
ليس من جنس الاصوات والحروف وانه لا يعني بقولهم وهو مدلول الكلام
اللفظي المركب الا ان يقرف (?) عن ظاهره ولا خفاء في انه يصح على هذا
التقدير الحكم انه معنى قائم بذاته وانه قديم ان كان المراد بالتكلم المعنى
الانتزاعي الذي هو القدرة على تاليف الكلمات وان ارادوا ما
به التكلم فلم يصح قولهم بل هو معنى قائم بذاته الا على القول بالوجود
في الشهود العلمي قائم بذاته تعالى كما ذهب اليه البعض فالذي به التكلم ليس

قياما بالمتكلم الا في الشهود والعلمي قائمة بذاته تعالى كما ذهب اليه ويرد عليهم البعض
ان الكلام بهذا المعنى متعدد كالالفاظ الدالة فلا يصح قولهم ان كلامه تعالى
واحد عندنا وانما التعدد اما الامر والنهي والخبر والاستفهام والنداء
فانما هو بحسب التعلق فان هذا الحكم انما يصح في الكلام بمعنى التكلم لا بمعنى ما به التكلم
الا ان يراد بالعلم الاجمالي الذي هو عين الذات الحق او العلم الانتزاعي
الذي هو منتزع عن ذاته ولا تحقق له فيه وبالجملة الحكم بان الكلام بمعنى
التكلم معنى واحد قائم بذاته تعالى وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف
بدون رجوعه الى العلم الاجمالي الذي هو زائد على ذاته اذ لا وجه
لمعقوليته ومع ذلك الرجوع لا يصح الحكم بقيامه بذاته نعم لو قال لو
بالعلم الاجمالي الواحد الزائد على ذاته يصح الرجوع المذكور لكن لا نزاع
للمعتزلة معهم الا في زيادته وعلمك ان الزائد لا يصح في العلم الا انه
الزائد في العقل ايضا اقول ولعل مرادهم ما به التكلم وهو الكلام
النفسي كما صرحوا به ان الكلام في كونه مدلول الكلام اللفظي وانه
غير العلم والقدرة وهذا الكلام مشهور بينهم واستدلوا عليه بدليل مشهور
سنذكره في محله ان شاء الله وكذا الانقسام الى الامر والنهي والخبر
والاستفهام بحسب التعلق قد صححوا القياس الاول الخ اقول
لا يخفى ان تصحيح هذا القياس انما يصح على تقدير ان لا يكون الصغرى
كلية لو كانت كلية يلزم ان يكون الكلام اللفظي الذي هو صفة
لا قدم وقدما وليس كذلك عندهم ويمكن ان يكون العارض من القياس باعتبار
كبرى الصغرى في الكل وابدال من الرد والقبول مقدمات القياس
اثبتت المذاهب الاربع فذهبت المعتزلة ان كون الكلام صفة والكرامية كونه
صفة له تعالى قديمة والاشاعرة كونه من جنس الاصوات والحروف والحنابلة
والحشوية كونه المسلم منها حادثا والمتاخرون من المتكلمين بالعبرة والكلام

والكرامية

والكرامية والحنابلة نظروا الى مناظرات المعتزلة والاشاعرة وقيل
هو في التحقيق عائد الى اثبات الكلام النفسي ونفيه والا فلا نزاع للاشاعرة
في حدوث اللفظي وللمعتزلة في العدم وتقدم النفسي لو ثبت
ان القرآن هو هذا الكلام المؤلف الخ لعل الاشاعرة يعنون بحصر
المستفاد في هذه العبارة كيف وهم قائلون بالكلام النفسي واللفظي
وهذا هو المراد من الجواب المذكور في الشرح بقوله وجوابها انه
منزل على النبي نشهد في النص في كيفية النزول والانزال اقوال قيل نزوله
هو ظهوره مستندا لما يسمع من الغيب حيث تقول انزل فلان من سوار
اي اظهر في ذلك هو ظهوره بالقلم في اللوح المحفوظ وقيل هو انتقاله
من اللوح المحفوظ جملة الى السماء الدنيا في ليلة القدر واملا جبرئيل
عليه السلام على السفرة ونزله اياه جبرئيل عليه السلام به منجما وتلاوته
على رسول الله صلى الله عليه وآله في ثلث وعشرين سنة وقيل ان الله
تعالى علم جبرئيل عليه السلام بخلقه فيه ثم جبرئيل نزل الى الارض به وعلم
نبينا صلى الله عليه وآله وقيل النزول حركة من العلو الى السفل و
الحركة هاهنا ليست محمولة على العرف المشهور بل محمولة على ما عليه
الصوفية وهو الظهور بعد الكمون بعد السكون في مواطن الخفاء فهذا
خلاصة ما قيل في النزول على ما افيد في رسالة مفردة وافيد فيها انه
يمكن تعيين النزول بوجوه منها ان النزول كثيرا ما يطلق بمعنى
الحصول في المنزل والمنزل هو الذي يحصل فيه قرار واستقرار فان
فان المرء يمر على مواضع فكل موضع استقر فيه يكون منزلا ولا
يلزم البلوغ عليه من علو بل قد يكون اعلى وارفع من سائر مواضع
من عليها وقد بها الكلام الله تعالى اذ ابلغ الى النبي صلعم فقد
بلغ الى منزل استقر فيه فان النبي صلى الله عليه وحفظه ويطمئن به

ولا ابر عليه و هو وليس له هذا القرار والاستقرار في موضع قبل هذا بل كان
شيء قد يمر على المواضع للمرور لا للقرار كمرور الملك فكانه قبل
البلوغ الى قلب النبي صلى الله عليه وآله لم يبلغ الى منزله ومنها ان هو
اوجد الكلام ليبلغه الى النبي فقلب النبي وروحه منزل له والذي
يحل للبلوغ اليه موضع فبلغ اليه كان نازلا لانه منزل له وهو المعنى
الذي يعبر عنه بالفارسية بجاي خود رسيد ومنها انه لعدم كمال علم
وقدرته يعلم النبي كلاما فهو العليم المعلم وقد منزله ومكانه والنبي متعلم
والمتكلم المتعلم الذي في محضر المعلم المحدث به مستفيد منزل عنه
فيستفيد بقوة القدسية ما اراد المعلم ان يفيده بسرعة كالبرق
اللامع والنور الساطع فما استفاده يدل على قلبه من منزل عالية والالقاء
الملك له مرارا الا انه لم يعلم الا بعد هذا الابلاغ وليس النزول بتوسط
الملك الا هي ما يفيده ولم الحرف فايده ابلاغ الملك على هذا التوجيه
لان الكتابة تصور اللفظ واذا كان كذلك كان اللفظ مصورا
لا محالة فيكون مكتوبا اذ المكتوب هو المصور على هذا التقدير ولم يلزم
من ذلك ان يكون المكتوب من جنس الحرف والصوت كما ان من شق
الفرس تصوير على القرطاس فالمصور فرس ولا يلزم من ذلك ان يكون
صورة المنقوش على القرطاس فرسا وهو قسم من كلامه لحواشي
توجيه الوجهين المذكورين على طريقة المص والشيخ ان اثبات التكلم
انما هو بالسمع او بعقد الاجماع على ان القرآن كلام الله وما اشتهر
من خواص القرآن من كونه ذكرا عربيا منزلا مقروا مسموعا مكتوبا
مقرونا بالتحدي مفصلا قابلا للفسخ ونزاد عقيب ارادة التكوين
لا يصدق اذا اريد معانيها الحقيقية الا على هذا المولف المنتظم من
الحروف والاصل الحقيقة ولا باعث على صرفها عن معانيها فيجب الحمل

عليها و

عليها ونه لا توجه ما سبق اذ كونه يكون الموصوف بالخواص المذكورة هو
المعنى القديم بان يكون من قبيل وصف المدلول باسم الدال كما لا يقال
سمعت هذا المعنى ووجه ظاهر ما ذكر من الارادة الى قبيل وقوع كلمة كن
عقيب ارادة تكوين الاشياء وعلى ما قيل كلمة الجزاء وان دل على
حدوثها لكن عموم لفظ شيء وحيث وقع في سياق النفي يقتضي قدمها
اذ لو كانت حادثة لكانت واقعة بكلمة كن اخرى سابقة ويتسلسل
وان جعلت هذا الكلام مجازا فلا دلالة على حدوث كلمة كن فاجيب بانه
على حصره ونظيره انه ليس قولنا لشيء من الاشياء عند تكوينه وكونه
الا هذا القول وهذا لا يقتضي ثبوت هذا القول لكل شيء بل غايته
انه لو قيل في شيء لكان هذا القول كما يقول ما اقول لاحد عند ارادة
شاده الا ان اقول له اعلم فانه لا يدل على انك تقول اعلم لكل
احد بل على انك لو علمت شيئا لاحد عند ارشاد لكان قولك
اعلم واقول على تقدير القدم وزيادة الصفة على الذات يلزم
الى انه او وقوع القديم الزائد على الذات موقوف امر كن يتعلق
عليه بالذات لا بالزمان وهكذا الان ويرتكب القول بان وقوع
القديم ليس امر كن كما يوهم الية قوله نعم اذا اراد شيئا ان يقول
كن فيكون لدلالة اذا على الوقت والمعنى بوجه ولو يريد هذا الوجه
ما نقل عن المقاصد او يقال علية الاحتياج لا المؤثر هو الحدوث
الزماني فقط او مع الامكان وفيه ما لا يخفى وجوابه الى
ظاهر عبارة الجواب غير محررة وقد عرفت مما ذكرنا محصل
الجواب فلا نغفل واورد السيد المدقق على هذا الجواب اراد من
محصل الاول بعد التلخيص والتنقيح على ما افيد في شرح رسالة
اثبات الواجب لانه مجرد ما نقل عن الاشاعرة في جواب الاول

المعتزلة غير تمام اذ النزاع بين المعتزلة والاشاعرة انما هو في ان القرآن هو
المعنى القديم النفسي او المنتظم من المؤلف اللفظي فلا بد ان يكون في القرآن
المتنازع فيه خواص مقررة مسلمة عندهما حتى لا يكون النزاع لفظيا ومما
تلك الخواص ان النص دل على ثبوته واجماع الاذعان به وان
المتنازع فيه الثابت بالنص موصوف بالصفات المعدودة وكل
ما هو موصوف بتلك الصفات لفظي فالقرآن المتنازع فيه لفظي والقرآن
ثبت بالضرورة من الدين ان المتنازع فيه الواجب او غايته منتظم مؤلف
مفتتح بالتحميد مختتم بالاستعاذة وما يكون كذلك لا يكون الا لفظيا و
لا مفيد في الجواب الى ان القرآن لفظ مشترك بين المعنى القديم النفسي والمؤلف
اللفظي بعد تسليم انه بهذا المعنى هو المتعارف والمتنازع فيه وهو مو
صوف بما ذكر او لا يجوز اطلاق القرآن على المعنى النفسي بطريق
الاشتراك اللفظي ح بل الجواب الصواب ح هو القدح في ادلتهم
التي اقاموها على ان القرآن المتنازع فيه هو اللفظ وانكار الضرورة
التي ادعوها في ذلك انتهى فاقيد في تحصيل الايراد الاول وقد
عرفت مما ذكر ان مراد المجيب منع خطاء القرآن في اللفظ لكن
ما سنذكره من كلام صاحب المواقف يدل على ان القرآن حقيقة هو
الكلام النفسي فتدبر ومحصل الثاني على ما افيد ايضا ان الكلام النفسي
الذي هو مدلول اللفظ بزعم الاشاعرة اما ان يكون موجودا
بالوجود العيني او الوجود الذهني ضرورة انحصار الوجود فيهما
والثاني باطل بزعمهم لانكارهم الوجود الذهني فتعين الاول ظاهرا
مدلولات اكثر الالفاظ الكلامية ومهياتها موجودات جوهرية
كالسماء والارض وغيرهما وعرضية كالاعراض القائمة بهما ولا يتصور
قيامها بذات الواجب تعالى ضرورة فكيف يكون قديما بذاته تعالى

انتهى ويرجع

انتهى ويرجع الى هذا ما نقلنا سابقا عن بعض الاعلام من انه لا يصح
قولهم ان الكلام معنى قديم قائم بذاته الا في المشهور العلمي وما ذكر
في رد الايراد الثاني من انهم انكروا الوجود الذهني لكنهم اثبتوا
الثبوت الخارجي المنفك عن الوجود بدل الوجود الذهني مسميا له
الاسامي والعبارات عندهم مندرجة في الاعيان الثابتة وهي
عندهم قديم باعتبار الثبوت قائم بذاته تعالى على نحو قيام العلم
بالاعيان الثابتة بذاته تعالى فيكون دفعه بان القول بالثبوت
في الخارج المنفك عن الوجود وان التزموه خلاف البديهة كما
في مبحث الوجود في هذا الشرح ثم القول بان مسمى السماء والارض
وبينهما قائم بذات الواجب باعتبار الثبوت على نحو قيام العلم
بالاعيان الثابتة له تعالى مما لا يخفى حزازته
البال ان الحق ما نقل عن ابي هاشم واتباعه انه من جنس الاصوات
والحروف ولا يحتمل البقاء حتى ان المقروء في اللوح المحفوظ
والمكتوب في المصحف ليس بقرآن وذهب الجبائي الى انه من
جنس غير الحروف يسمع بعد سماع الحروف والالفاظ ويوجد
بنظم الحروف ويبقى عند المكتوب ولا يقوم باللوح المحفوظ
وبكل مصحف وكل لسان ومع هذا هو واحد لا يزداد بازدياد
المصاحف ولا ينقص بنقصانها وانت خبير بانه لا يخلو عن اشكال
يسمع كلام الله تعالى كما يدل على ذلك قوله تعالى وان احد من المشركين
استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله واريد بسماعه الحسي
ان اريد من السماع ما هو الظاهر لا يسمع كل واحد كلام الله بل السامع منه
اول البيان ان اخر عنه تعالى وان لم يرد به وهو الظاهر بل اريد به فهمه
من الاصوات المسموعة لا اختصاص له بموسى عليه السلام كما وجد

اختصاص الخروج اختصاص موسى عليه السلام بانه لم يحدث في سموه الصوت
فيسمع من غير ان يكون ذلك كلاما من الناس على ما حققه الشيخ في اواخر
المعالم الثالثة من الهيات كتاب الشفاء لا يكون الا بطريق
خرق العادة واطلاع السماع حقيقة على هذا يحتاج الى اصطلاح
جديد او تجوز والقول بان اطلاق الكلام بمعنى ما به التكلم على
اللفظي وعلى الذي بلا صوت وحرف يسمع بالاشتراك المعنوي
فان معناه ما يعبر عن الواقع او يشعر عن الطلب ونحوه كما ذكره بعض
الاعلام محل كلام والظاهر انه يكون المعنى المذكور مجازا
من جميع الجهات هذا مخالف لظاهر قوله تعالى ونودي من شاطئ الواد
الايمن وان يا موسى اني انا الله ولا بعد ان اختراع النداء من
جانب الوادي الايمن وهذا لا يستلزم عدم سماع موسى على نبينا
وعليه السلام الصوت من جميع الجهات لجواز ان يتكيف الهواء
المحيط به من الاطراف وقال بعض الاعلام لا خفاء في انه
اذا كان سماع الصوت من جميع الجهات لم يكن الصوت متحققا
في الاعيان لان الصوت باعتبار الوجود العيني انما يقوم بالهواء
الذي له وضع حقيقي لا محالة فلا يسمع الا من جهة مخصوصة فعند التحقيق
هذا الجواب يرجع الى الجواب الاول اقول فيه نظر لجواز ان
يتحقق الصوت في الهواء المحيط بموسى ع كما ذكرنا ولهذا اسمع
في جوانبه وهذا على خلاف العادة فلا يرجع هذا الجواب الى
الاول وما ذكره بقوله حاصل الجواب الاول ان المسموع بلا
صوت وحرف موجود في الاعيان ولهذا سمع من جميع الجهات
مأخوذ من الجواب الاول وعلى هذا الجواب المسموع هو
الصوت والحرف من الجوانب كما صورنا والفرق بينهما ولا حاجة

الى حمل الجواب الكافي على ان المسموع هو الالفاظ باعتبار وجودها
المثالي او بتصور سماعها باعتبار الوجود العيني من الجوانب كما عرفت
بخرق العادة من غير كسب لاحد من خلقه وغير سماع من غيره اكرم الله به موسى بايهام
كلامه بالصوت المذكور على ان اطلاق اسم المدلول على الجواب
الآخر عن دليل المعتزلة وقد مر ما فيه وتحقيق هذا مع القول الحروف
لا يخلو عن فعله عن بعض الاعلام من ان القول بان الكلام بمعنى ما به التكلم
معنى واحد قائم بذاته وهو مدلول الكلام اللفظي غير صحيح فهو
بحسب التعلقات الحادثة بل هو موضوع التعلقات الحادثة
وما ذكره شارح المواقف من ان الامر والنهي وغيرهما ليست انواعا حقيقية بل
حتى يلزم ما ذكرتم بل هي انواع اعتبارية تحصل له بحسب تعلقه بالاشياء مجازا
يتوجه عليها بدونها ومعها ايضا فيتوجه على ظاهره انه يلزم تحقق جنس
لا انواع له حقيقيا وانه باطل ولعل لهذا غير الشيخ التقرير وقيل في
الجواب عن الرابع ان المخاطب والمامور انما يلزم في الكلام
اللفظي دون النفسي وفيه ما فيه وقد يجاب بان السفه الجواب
اجيب الشيخ بان السفه هو الخالي عن الحكمة مطلقا والامر الازلي ليس
كذلك لترتب الحكمة عليه فيما لا يزال وفرق بين هذا والمذكور
في الشرح ويتوجه عليهما انهما فائدة للامر في الازل طلب
الرجل الى انه ليس طلبا للفعل حقيقة بل هو رجاء كما لا يخفى
لكن لا اسم على الوجهين لا يظهر فائدة الامر في الازل بوجه
ان الكلام الى محصله ان امره وكلامه ازلي وابدي والتكليف
وكذا التكلم موسى ع انما هو باعتبار التعلق الحادث فلم
يلزم شيء من المحذورين وانت خبير بانه يلزم بناء على شمله
ما قرر وامر ما هو ان محل الحوادث حادث حدوث الامر و

والكلام الموصوف بالتعلقات الحادثة وجوابه ان ما ورد ابهم ان
الاسعد على حادث والامر والكلام ليس من هذا القبيل لانفكاكهما
عن التعلق ازلا ونسبة اكثر الاوقات بمعنى خلق الحروف الى اللفظ
ان مراد المص هو القدرة على خلق الحروف ولما كان عدم التكلم
الى هذا البحر من تتمة الكلام المفصل زعم بعضهم انه دليل عقلي على الدعوى
وطغطغ طواعيدانه منقوض بالكلام هذا المتكلم من قام به الكلام
الى السيد المدقق الكلام صفات وكيفيات عارضة للصوت
القائم بالهواء المتحرك حركة مخصوصة فيكون الكلام والحروف
قائمة بالهواء والهواء ليس قائما بالمتكلم حتى يقال ما قام به قائم بالمتكلم
بالواسطة فاذن نسبة الكلام الى المتكلم بتعيين الحروف وتمييز بعضها
عن بعض وكذا الكلمات والتركيب وعلى هذا لا يصح تعريف المتكلم بمن قام
به الكلام ويجوز ان يراد بالمتكلم احداث الكلام وايجاده وقد
يشار الى الشيء بقوله فيصح اتصاف الباري تعالى بالتكلم بمعنى خلق
الحروف ونظير ذلك ان المتحرك من قام به التحرك لا من
قام به الحركة لظهور ان مبدا الاشتقاق فيهما هو التكلم والتحرك
لا الكلام والحركة ولما ظهر فساد مبنى الكلام ظهر عدم صحة كونه لم
ومن ح والكلام القائم الحوادث فمع ذلك ذكره السيد المحقق
في حاشية الكشاف من انه يمكن ان يستعمل برهان على اثبات الكلام
النفسي فيقال دل الشرع على ان الله تعالى متكلم والمتكلم من قام
به الكلام على قاعدة اللغة في المشتقات فلا بد ان يكون كلاما
قديما لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى والعبارات حادثة
فله كلام مغاير للالفاظ والعبارات قائم بذاته وهو المطلوب فيه
نظر فالمعنى الذي يجده في نفسه الحق الظاهر ان هذا ليس الا العلم وقد

يسبق في كلام الشارح ان الكلام النفسي غير العلم والارادة والكراهة
وسائر الصفات المشهورة غير معقول الى اي معقولية الحس لو
صفة زائدة على الذات اصلا فلا يتصور لنا ان يكون له الكلام النفسي غير
المذكور او معنى ان لم يدل عليه دليل عقلي لانه لا معقولية قطعا والمقصود
ان الثابت بالنقل والتواتر هو الكلام اللفظي واما الكلام النفسي الذي
يدعون الاشاعرة انه معنى قديم قائم بذات الله تعالى وغير العلم والقدرة
والارادة والكراهة وسائر الصفات الثبوتية لم يدل عليه دليل
عقلي فهو عندنا ثابت لا عقلا ولا نقلا واعتقاده ان ثبت بنص شرعي
او دليل عقلي ان الله تعالى صفة زائدة ازلية مسماة بالكلام في
لسان الشرع كان له تعالى كلام قديم ولفظ حادث وهذا اللفظ
كلام انهما فالكلام له كلامان قديم وحادث لكنه لم يثبت فالا
اولى الاقرار بقول بعض علم والاحوط السكوت عن هذا الكلام
لئلا يؤدي الى ملام قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم دع ما يريبك
الى ما لا يريبك ومما لا ريب عنه هو ان القرآن المتلو المقرو كلام الله
ورواية الرواة من الثقات دلت على انه نزل اولا دفعة الى
السماء الدنيا ثم بعد هذا على نبينا عليه السلام ومن الاحتمالات
التي لا تخالف الشرع بهذه الرواية والدراية انه تعالى حين احدث العالم
واخترع اللوح والقلم صير كل كلام الى يكتب بامر في ماننه اللوح المحفوظ
وقدر نزول كل كلام على نبي في زمانه لصيغة الماضي وزمانه لصيغة
الماضي وعن الحال بالحال وعن المستقبل بالاستقبال والله اعلم
بحقيقة الحال فلا اشكال او قول الغير مكتوب وقوم بانه تحدث الغير
وقوله تع من قوم بانه لو حده الله تعالى بكمال قدرته بعد هذا ارسل
الانبياء للتعلم ويعلم الناس فلا يلزم قدم كل قول باعتبار ان كل كلام

مكتوب فيه الكلام اسم لهذا المؤلف الذي اوجده يوجب تكررا من غير
اعتبار خصوصية محل اوجده فيه ثم الجن وزوال الى وزعم الحقيقة
بازل الشارع واطلق الكلام على العلم الازلي او القدرة
القديمة كان له قدم بهذا الوجه ولعله لا يجري بهذا المجاز من لم يقدم
فيه ملازمة اذ لم يظهر رخصة فيه جواز هذا المجاز ثم يلزم على الاشاعرة
القائلين بان كل حادث فعله تعالى ان لا فرق بين كلامه الذي قرأه
القاري وبين كلام القاري الذي ما افيده هو مؤيد للتوجه الذي
قد شرحناه في المسموعات الخ لا باس بذكره وتحصيله ان
مدلول الكلام اللفظي الذي يسميه الاشاعرة كلاما نفسيا ليس امورا
العلم في الخبر والارادة في الامر والكراهية في النهي لا يعنى لا نعلم انه
غيرهما ودليل الاشاعرة يدعون ان نسبة احد طرفي الخبر الى الآخر
قائم بنفس المتكلم ومغايرة العلم لان المتكلم قد يخبر عما لا يعلم بل يعلم
خلافه او يشك فيه اعترض عليه الشارح فمحصله ان المعنى النفسي في الخبر الصورة
هو ادراك مدلول الخبر اعني حصوله مطلقا وهذا اخذ كونه في حاشيته الخيالي
على شرح العقائد مع زيادة هي انه لا يتم فيه ثم تفتيش وقياس الغائب على
الشاهد غير مفيد وما ذكره بعض الاعلام ايرادا على كلام الشارح من ان هذا
المعنى ليس مغايرا للعلم بمعنى الادراك المطلق ففيه نظر والدليل على
ان المعنى النفسي غير الارادة انه قد يأمر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده
هل يطيعه او كالمعتذر لضرب عبده لعصيانه فانه قد يأمره وهو يريد ان
لا يفعل المامور ليظهر عذره عند لومه واعترض عليه بان الموجود في
هاتين الصورتين الامر لا حقيقة اذ لا طلب فيهما اصلا كما لا ارادة
قطعا ومثل ذلك يحكم في النهي استدلالا واعتراضا فيقال المعنى
النفسي الذي في النهي هو غير الكراهية لانه قد ينهى الرجل عما لا يكره

بل يريده كما في صورتي الاختبار والاعتذار ويعترض عليه بانه ليس
هناك حقيقة النهي بل صيغة النهي فقط واعلم ان الخيالي في حاشية شرح
العقائد بعد ذكر ان الدليل المذكور انما يدل على مغايرة العلم
اليقيني لا مطلق العلم قال ان المقام مجال الافهام والذي
يخطر بالبال هو ان يقال ان المعنى الذي يجده من انفسنا ويتغير
بتغير العبارات ومدلولاتها فان قولنا زيد قائم وزيد ثبت
له القيام واتصف زيد بالقيام الى غير ذلك لعبارة عن واحد
والانكار مكابرة ولا شك ان مدلولات الالفاظ متغايرة
فليس ذلك المعنى من سائر العلوم وان الامر يعبر عن الحالة الذهنية
والانكار مكابرة والله الموفق واقول اولا انه لا خفاء في ان
المدلولات المطابقية للعبارات المذكورة ليست عين
ذلك الواحد لكن لا نم ان ذلك الامر غير الاذعان بقيام زيد
في الصورة المتصورة والاذعان به علم تصديقي لا محالة وان
لا نجد هذا المعنى بلا شبهة وقوله لم نعتقد فيجد الخ ان اراد به
بعد الاخبار والحكاية عما في ضميره فلا نم انه نجد ذلك المعنى الواحد
الذي هو الاذعان ولو سلم فلا نجده قطعا بل الذي نجده عند العقد
المذكور هو الحكاية عن كونه ثابتا في نوع النسبة وقوله مع عدم علم
الخ غير مسلم والشرط ملم يلزم لم لا يكون ذلك المعنى من سائر العلوم
كالخيلة وثانيا ان الامر يعبر عن الحالة الذهنية وهي الارادة لا غيرها
وكذا النهي عن الكراهية لا غيرهما وبالجملة لا نم انهما يعبران عن غيرهما و
الله الموفق للصواب هو المعنى النفسي فهم الاصحاب الخ قال
بعض الاعلام لو كان الباعث مجرد ما ذكره لامكن ان يحمل على
ان المراد من الكلام التكلم اي كون الذات بحيث يقتضي العلم والكلام

اما المخاطبين وح يصح كلاما بلا تأويله الى ما ذكره صاحب المواقف
انتهى ولا يخفى ان الكلام ح يكون امرا اعتباريا ما عرفا واما
العبارة فانما تسمى كلاما لانه لا خفاء في ان الكلام لغة وعرفا
هو المنتظم من الحروف والتعويل به مجاز مبني على اصطلاح جديد حتى
يكون استعماله في المعنى اللغوي الوضعي مجازا اصطلاحا
فيكون الكلام النفسي عنده اواخر هذا نظر فان المراد من الكلام
النفسي الاعم عبارة المدقق الدواني في رسالة اثبات الذات
والصفات يدل على خلاف ذلك حيث قال فوجب حمل كلام
الشيخ الاشعري على ان المراد بالمعنى ما يقابل العين فيكون الكلام
النفسي عنده مجموع اللفظ والمعنى وبعده حمل السول في قول شارح
المواقف شاملا للفظ والمعنى على شمول الكل لاجزائه والظ
في هذا المقام خلاف ذلك وعلى هذا يكون قوله فيكون الكلام الخ ممنوعا لان
كون المراد بالمعنى ما يقابل العين لا يستدعي ان يكون الكلام النفسي
مجموع اللفظ والمعنى بل اللازم هو انه يكون اعم من اللفظ ومن غيره
لا بد من ان الكلام ساقط وقوله هو مكتوب للظهور ان المجموع
ليس مكتوبا بل المكتوب هو اللفظ كما لا ان يكلف جدا في
قوله المجموع اللفظ والمعنى هذا وارد على كلام صاحب المواقف
ايرادات الاول ان مذهب الشيخ الاشعري ان كلامه تعالى واحد
ازلي وليس بامر ولا نهي ولا خبر وانما يصير احد هذه بحسب التعلق
كما مر وهذه الاوصاف لا تطلق على الكلام اللفظي وانما يصح تطبيقه
على المعنى المقابل للفظ بضرب من التكلف لكن انه يؤدي الى ان يكون
بين ما يقوم بالقارئ من الالفاظ وبين ما يقوم بذاته تعالى باجتماع الاجزاء
وعدم اجتماعها بسبب قصور الالة وهذا الفرق الذي اوجب اختلاف

في الحقيقة

في الحقيقة فلا يكون القائم بذاته تعالى من جنس الالفاظ وان لم يوجب
وكان ما يقوم بالقارئ او ما يقوم بذاته تعالى حصة واحدة و
التفاوت بينهما انما يكون باجتماع الاجزاء وعدمه كان بعض
صفات الحقيقة له تعالى مجاز الصفات الملحوقات وليس كذلك
والقول في دفعها بان مقصود صاحب المواقف بالمعنى في قوله
المعنى النفسي اعم من مدلول اللفظ كما ذكرنا ليصح المعارضة والتحدي
بالكلام الحقيقي وكونه مقروا او مكتوبا في المصاحف حقيقة
كما هو صريح عبارته والواحد الازلي الذي يصير احد الاقسام
هو احد فردي هذا الاسم وهو القائم بذاته تعالى وعدم الانطباق
الاوصاف المذكورة على فرده الاخر الذي هو الكلام اللفظي
غير مضر وما يقوم بذاته هو غير اللفظ فلم يلزم عدم الفرق بين القائم
بذاته تعالى وبين ما يقوم بالقارئ الا باجتماع الاجزاء وعدمه ينافي
ما نقله الش عن صاحب المواقف موافقا لما صرح به السيد المحقق
في شرحه بقوله وما يقال الخ حيث يدل على ان القائم بذاته
هو الملفوظ ولعل المدقق الدواني لاجل هذا حمل المعنى على المجموع
او لا كما نقلنا وثانيا على الاصوات والحروف او ما يشمل الا
صوات والمعاني او ما يشمل الاصوات والمعاني معا حيث قال بعد
تحقيق الكلام النفسي وليس هذا الكلام صاحب المواقف من انه
الاصوات والحروف او ما يشمل الاصوات والحروف والمعاني
الثالث ان الادلة الدالة على النسخ بالتلفظ به كما في حكمه ونفي
تلاوته وسيشير اليها جوابه عن قريب والمدقق الدواني في تحقيق كلام الله
تعالى كلام ذكره في شرح العقايد بعد ذكر الايرادات الخمسة
وهي الثلاثة المذكورة مع الاثنين المذكورين في هذا الشرح

محصل موافقا لما ذكره في اثبات الواجب لان صفة التكلم فينا عبارة
عن قوة تاليف الكلمات وترتيبها على الوجه الذي يطابق المعنى
وهذه الصفة غير الحس وهي مبدا الكلام النفسي وهي غير العلم
فانهما قد تختلف وليس كلامنا هو الكلمات التي رتبنا ثانيا في
خيالنا لا غير وما رتبه غيرنا فهو كلام الغير بعد تمهيد ذلك قال
كلام الله تعالى هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الازلي
بصفته الازلية التي مبدا تاليفها وترتيبها وهذه الصفة قديمة
وتلك الكلمات المرتبة بحسب وجودها العلمي الازلي بل الكلمات
والكلام مطلقا كسائر الممكنات ازلية بحسب وجودها العلمي
وليس كلام الله الا ما رتبه الله بنفسه من غير واسطة والكلمات
لا تعاقب بينها في الوجه العلمي انما التعاقب بينها في الوجه
الخارجي فهي بهذا الوجه الكلام الازلي خطاب متوجه
الى مخاطب مقدر وهذا الوجه ليس مذهب الحكماء من ان كلامه
تعالى علمه وسالم عما يلزم مذهب العوام من كون كلام الله تعالى قائما
بغيره ومذهب الكرامية من كونه محلا للحوادث ومذهب الحنابلة
من قدم الحروف والاصوات مع بداهة تعاقبها وتجددها وحفظ كلام
سعد الدين الاشارة من ان الالفاظ والحروف ليس كلام الله تعالى
حقيقة وكلام صاحب المواقف من الاصوات مع كونها من الاعراض
السيالة قائمة بذاته تعالى من غير ترتيب والترتيب فيها القصور الالة
فانه سقط واحيدا ولا انا لا نم ان قوة التاليف صفة التكلم
حصا اذ التكلم هو حصول الكلام بالفعل وظهوره لا محض قوة
فقط والا لكان الانسان زمان نومه حالة واحدة متكلما بكلمات
شتى متناقضة وانت خبير بانه يمكن ان يكون مراد المدقق التكلم

ما بالفعل

ما بالفعل وحصول الكلام بالفعل هو التكلم بالفعل وكون الانسان زمانا
متكلما بالمعنى الاعم بكلمات شتى متناقضة مما لا استحالة فيه ثانيا
انه لو اغمض عن المناقشة في كون الصور الخيالية الفاظا وعبا
رات بناء على ان الصورة علمية مساوية للمعلوم مهية فلا نم
ان كلام الشخص هو الذي ارتسم في خياله لم لا يجوز ان يكون هو
الذي اظهره في مقاله على ما هو المعروف وفيه ما فيه وثالثا
ان قوله وهذه الصفة ضد الحس مم لم لا يجوز ان الاخرس هو الذي لا
لا يتلفظ او لا يتمكن من التلفظ لا الذي لا يتمكن من نظم الكلمات
في الخيال بل هو قد يتمكن منه ويعبر عنه باشارة وفيه
تامل ورابعا ان قوله وهي غير العلم مم وما ذكر لبيانه غير تام
او عام ما لزوم من ذلك ان يختلف في العلم الخاص لا في
مطلق العلم اذ لا يلزم من عدم تعلق علمنا بكلام الغير
بوجه خاص ان لا يتعلق به علم من اخر بوجه فلم لا يجوز ان
لا يكون تلك الصفة هذا العلم الاخر واقول النظر في
الاعتراض ان يق ان التاليف هو القدرة وهي غير العلم
او عين العلم الفعلي وان كلام الغير ليس كلامنا وما رتبنا
في الخيال هو علمنا لا غير وكذا ما رتبه الغير في الخيال هو العلم الغير
بالكلام فلم يثبت الكلام النفسي الذي غير العلم والقدرة ثم
يقول ان قوله كلام الله هو الكلمات المذكورة التي هي علمه
تعالى ومبدا تاليفها هو الصفة الازلية التي هي القدرة على
التاليف او العلم الفعلي فلا تجد به لتصريحه فيما بعد ذلك
بان كلامه ليس علمه وغير القدرة وان اراد غير ذلك فمسلم
فلم يلزم ذكره وقال المدقق الدواني في اثبات الواجب

اخبار کلام الله تعالى عن الغلط فان کلام غيره تعالى معلوم له وليس
کلامه كما ان کلام غيرنا معلوم لنا وليس كلامنا انتهى واورد عليه
البعض بانه لو تم لدل على ان علمنا باحوالنا وهو معلوم لنا
وليس احوالنا فالحق انهما علمان احدهما علمنا بكلام غيرنا والاول
منهما علم فعلي ممكن لان لو جد به كلامنا وليس الثاني منهما كذلك و
اقول هذا النقض متوجه على ما نقلنا به بان الكشف عن المدقق
ثم قال المدقق الدواني في اثبات الواجب ولما كان تعالى
واحدا محيطا بجميع المعلومات من الوجوه كان كلامه ايضا
واحدا مشتملا على اقسامه من الكتب والصحف واللغات
المختلفة والاخبارات والاشارات ولما كان كلامه ازليا
كان خطابه متوجها الى المخاطب المقدر اذ لا مخاطب موجود في
الازل فيكون المضي والحضور والاستقبال فيه بالنسبة الى
الزمان المقدر للمخاطب المقدر فلا اشكال في ورود بعضها
بصيغة المضي وبعضها بصيغة المستقبل وافيد لو لا انه كيف يتم
من شمول العلم شمول الكلام ولو رجع الى العلم كان علما خاصا
لا كل علم مع انه صرح بانه عبره والى بيان ان يكون الكلام الواحد
عربا وعربيا وفارسيا وبهلويا وجز اوشا وفيه ما فيه وما
بان صيغة الماضي في الكلام الازلي وما توهم ربطا اولا يتصور المضي
في الازل هذا وقال بعض الاعلام ان كلام المدقق الدواني
يرجع الى كلام صاحب المواقف وفيه نظر على من تامل في كلاميهما
يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ قال
المدقق الدواني كيف يتصور ان يكون الصفة القائمة بذاته تعالى
والاصوات القائمة بها متحدة الحقيقة حتى يصح ان يقال ان

تلك الا

تلك الاصوات قائمة به تعالى من غير ترتب وقائمة بنا مع ترتب المقصود
الا له وقال بعض الاعلام ان صاحب المواقف لم يصرح بان
الكلام النفسي بالمعنى المذكور صفة له تعالى ليرد الاعتراض المذكور بل
انما صرح بقيام الامر الشامل للفظ والمعنى بذاته تعالى واراد به نحو
قيام الصور العلمية بذاته تعالى على مذهب الحكماء بل اراد اندراجه
في العلم للتناول المذهبين واقول لا اراد بالحقيقة هو السالم
من الايرادات المذكورة على صاحب المواقف في الجواب محل
نظر اذ قيام الامر الشامل بذاته تعالى يقتضي ان يكون ذلك الامر صفة له تعالى
ويكون الملفوظ كلامه حقيقة لا مجازا على ما نقله السيد في شرح المواقف
عنه بعض كونه صفة له والقول بان اللفظ اندراجه تحت العلم
مخالف لما هو المنقول عنه من انه غير العلم وقد يحصل الجواب
بوجه منع مع الاشارة الى ما فيه قال بعض الفضلاء الجر
وهو السيد المحقق قدس سره في شرح المواقف والجواب
ما ذكرنا الجر وقد عرفت ان في الجواب المذكور فتذكر وقد انكر
كلام بين الدفتين الجواب كما ذكره صاحب المواقف عن لزوم
عدم كفر منكر كلامية ما بين الدفتين حقيقة والظاهر كما ذكره بعض الا
علام اطلاق الكلام على الالفاظ والعبارات بلا قرينة وظاهرا
امارة كونه حقيقة فيها ويعضده صاحب المواقف ما بين الدفتين
كلام الله تعالى حقيقة وعلم ذلك من الدين ضرورة فيكون انكار كلاميته
حقيقة انكار ما علم من الدين ضرورة من انكر ما هو من ضروريات
الدين كافر قطعا وللبحث ان يمنع كونه من ضروريات
الدين مستندا بان الضروري كون ما بين الدفتين كلاما اما
كونه حقيقة فلم يعلم من الدين ضرورة فتدبر وما ذكر من ان ترتب

الحروف الى آخره أجيب عنه بأن المراد منه أن اللفظ اللفظ القائم
به تعالى ومنه اللفظ اللفظ القائم ما عبر عنه باللفظ فرقا بينهما و
إشعارا بأن اللفظ الحادث كالمصدر عرفا ولولا هذا لكان
القول بقدم الملفوظ مع حدوث اللفظ تناقضا وبهذا اندفع
إيراد آخر يورد على قوله يجب حملها على حدوثه دون حدوث
الملفوظ منه أن هذا الحمل بعيد لأن الأدلة دالة على حدوث
القرآن وهو من اللفظ والقراءة والكتابة ليس بقرآن
ووجه الدفع أن هذا القرآن وهو اللفظ القائم بنا حادث
واللفظ القائم بذاته قديم وافيد أنه صرح في المواقف واعترف
بأن الخطاب اللفظي بدون المخاطب سفه واللفظ القائم
بذاته قديم وخطاب بدون المخاطب في الأزل ولا يبعد أن
يقال إن اعتراف صاحب المواقف على تقدير التنزل وإرخاء
العنان فإنه قال في جواب أن الأمر والخبر بلا مأمور سفه
هذه العبارة أن ذلك في اللفظ وأما الكلام النفسي فلا سفه
فيه ولا يخفى أنه يمكن حمله على التنزل ثم أقول يمكن القول بقدم
الملفوظ مع حدوث التلفظ ما حصل ثم إذ اللفظ القائم
بذاته لا تلفظ فيه لعدم الخارجة ثم أقول لا استبعاد والمذكور
في الشرح بحاله إذ القول بلفظ قديم مثل القول بالحركة مجتمعة
الأجزاء في الوجود فتدبر ونقل من العلامة الشيخ الدواني وغيره
كلام في تحقيق كلام الله تعالى هو أن للشيء وجودا في الأعيان ووجودا
في الأذهان ووجودا في العبارة ووجودا في الكتابة فللقرآن
وجود عيني وهو القائم بذاته تعالى وهو القديم لا يتطرق إليه مسماه
النفسي ووجود ذهني كما في نظم لفظ القرآن ووجود في

العبارة

العبارة هو لسان القارئ ووجود كتبي وهو المثبت في المصحف
وهو بهذه الوجودات الثلث حادث وإطلاق القرآن على المكتوب
والملفوظ والمتلو والمحفوظ مجاز باعتبار الدلالة على القائم بذاته
تعالى ولا برهان على أن كل صوت فإنه يقوم بجسم ولا علي ولا
على أن كل ما يقدر عليه خارج عن العقل ذلك في أن هو فقط
فالكلام القديم قرآن قديم نطق وسمع وبصر لا آلة ولا جارحة
كما أنه أدرك وعلم من غير موت ومن لم يدرك كما ينبغي فلا يلومن إلا
نفسه فإن كلامه كتاب وكتابه صواب في قوله فصل وحكمه عدل
والكفر بما سواه إيمان وكل من عليها فان ولا يحسن أن كلامه
بوجه النوع لا يسمع فإن الأهل له كجبريل يخلق الله تعالى فيه سمع
به يسمع كلامه القديم فيحكي عنه بعبارة ولا يبعد أن يخلق
مثله لغيره من المؤمنين كالأنبياء والصديقين انتهى ولا يخفى
أنه لم يظهر أن القائم في العالم بذاته غير العلم والقدرة من
الصفات السبعة وإن كان إطلاق القرآن على المكتوب
والملفوظ مجازا لكل حد الكلام ولهذا الصوت بالمعنى المشهور
لا يقوم إلا بجسم وإن اصطلح أحد على إطلاقه على غيره فلا
نزاع معه وإن القول بسماع المعنى القديم طور وراء طور
العقل إلا أن يصطلح السماع للإلهام والقاء المعنى في شرح بعض الأم
والعيد أني لا أفهمه ولا أشتهي أن أفهمه وأفيد في تحقيق الكلام
أن المشهور المعروف عند الجمهور من لفظ الكلام معنى هو
لفظ ولو اصطلح أحد على إطلاقه على المعنى لكان معنى آخر غير
اللغوية والعرفية والكلام في الكلام بالمعنى العرفي الشرعي
فأقول الكلام بهذا المعنى على ما أرى إنما هو اللفظ المسموع

المنزو كلام الله تعالى هو الذي انشاه بكمال قدرته في جسم قابل
للشكل والكيف للصوت والحروف عبارة وفي قابل للنقوش والحروف
الكتابة كتابة بهذا الانشاء صح ان يقال له تعالى انه متكلم قال المتكلم هو
منشئ الكلام لا محله الذي قام به كما عرفت والذي اورده المتكلمين
اشاعره ومعتزلة من ان المتكلم من الناس من قام به او بجارحة كلام
نفسه اشتباه والتباس فان الكلام وهو المركب من الحروف
والكلمات العارضة للاصوات لا تقوم بالمتكلم ومخارجه
وانما يقوم بالهواء المجاور يقع او قلع حادث فيه بحركات
من المخارج والالات المتكلم ومنشأ الاشتباه انهم حسبوا ان
المتكلم مشتق من الكلام وهو مصدر فيلزم قيام الكلام
بالمتكلم على ما هو مقتضى اللغة العربية في المشتقات
فالاشاعرة حكموا بقيام كلام لفظي بها والمعتزلة استنكروا
هذا وقالوا اصدق المشتق لا يستلزم قيام المبدا بل قد لا
يكون ذلك المبدا موجودا ثم لما راوا وجيء فيه الكلام على
ما حسبوا موجودا قالوا ان الله تعالى اوجده في لسان ملك
ونبي هو متكلم ولما كان هذا من جعله سبحانه وتعالى انه
متكلم بمعنى انه خالق الكلام في غيره فاقول لهم لما
جعلوا ان الكلام الذي منه الكلام وهو المركب من الحروف
جامد ليس له حد اشتقاق والمتكلم مشتق من التكلم لا من
الكلام الذي منه الكلام ولو سلم قيام المبدا في صدق
هذا المشتق لم يلزم قيام هذا الكلام بالمتكلم على ما هو مذهب
الاشاعرة ثم كلام المعتزلة لان كلامه في لسان نبي او ملك انه
يتكلم به غير معقول ولا مقبول بل الظاهر على الاصول اسما

اصول

اصول اصولها ان النبي والملك اذا تكلم بكلام كان كلامه صادرا
منه بفعله واختياره لا انه ظهر منه بلا اختيار وشبيه بصوت
لظاهر من جسم جامد فلا يكون كلامه كلام الله تعالى ثم لو سلم ان
الكلام الذي منه الكلام مبدا اشتقاق المتكلم صدق مشتق بدون
قيام المبدا بالغير تكلف واعتزال عن العرف واللغة ولا
يفهم الحكم بعدم لزوم قيام المبدا او القيام لغيره وبعد التامل
في هذا لا يخفى على من انصف ممن يسمع ويرى ان الذي ارى هو المنصور
وانه تعالى متكلم بالكلام انشاء بقدرته في قابل ولا يلزم قرب ومجاورة
على ما هو شان الانسان فالملك يسمعه او يبصره والنبي يسمع
منه او في الله تعالى بالانشاء انه جسم تاتي منه سماعه او ابصاره
منقوشا على ما يروى من موسى على نبينا وعليه السلام انه
سمع التورية وراه منقوشا في الالواح وبهذا الذي تحقق
ترى مخالفة ما رايت من مذهب المعتزلة الذاهبين الى جعله
انه في لسان ملك او نبي وفي هذا استغنى عن التكلفات
ارتكبوها وكل كلام وان كان مكتوبا في اللوح الا ان
كلام الغير مكتوب على انه لو جده بقدرته مرة اخرى او يمكن
ملكا او نبينا ان يتلو اليه وبهذا يظهر فرق ما بين الكلام الالهي
والحديث المصطفوي وتطبيق ما افيد بكلام المص لا يخفى
على اولي النهى وانما اطنبنا في الكلام في هذا المقام لانه
من مزال اقدام الافهام   وهو سبحانه لا يفعل القبيح اي لا يجوز
ان يفعله حتى يطابق ما ادعاه من ان الكذب عليه تعالى محال
وذلك ان تريد بالتحكم في الدعوى عين الواقع ومع تحمل
قوله ولا يخل الفتح على ظاهره قوله والاصلح واجب عليه تعالى

مبحث الصدق

آخر لو ابدل هذه المقدمة بانه تعالى حكيم الا انقوه عند الاصلح بنظام
العالم فلا يقع في كلامه الكذب قطعا وهذا هو المراد من
استحالة الكذب لكان عاما غير مخصوص بزعم المعتزلة
والمقصود على الله تعالى محال اقول انت خبير بان الدليل على
هذا التقدير لا يتم الا بالتشبث بالاجماع الكافي في اثبات
الدعوى فيكتفى به او لا من غير اطالة الكلام فتدبر ثم اقول
يمكن تغيير الدليل بان يقال ان الكذب نقص وهو من
لوازم الامكان والله تعالى منزه عن الامكان فافهم
قيل هذا الوجه اي الوجه بتقريره لكن بيانه مخصوص بالتقرير
الثاني كما لا يخفى اللهم الا ان يقصدوا بذلك الحمل
المعتزلة فانهم يقولون بصدقه تعالى في الكلام اللفظي ومدلوله
هو العلم عندهم لا غير والالزام انما يتصور اذا لم يكونوا
قائلين بصدقه تعالى ولعل مراده بالزامهم اثبات صدق
الكلام اللفظي بمقدمة مسلمة عندهم بيان ان صدقه تعالى
في الكلام اللفظي اي تحققا لا باعتقاد المعتزلة اقول
مرجع الصدق والكذب الخبر قال بعض الاعلام ايجاد الكلام
اللفظي يتصوره بدون قصد الالقاء المحض المقصود منه ومع قصد
الالقاء بدون الاعتقاد بل مع الاعتقاد بنقيضه ولا يلزم
في شيء من الصورتين كذب الكلام النفسي الذي هو صفة له
تعالى بزعمهم من كذب الكلام اللفظي فلا يلزم من مجرد ايجاد
الكلمات والحروف الدالة على المعاني الكاذبة النقص
في صفته تعالى بل انما يلزم النقص في الصفة في صورة واحدة هي
ايجاد الكلام اللفظي مع الاعتقاد بمدلوله فاذا كان اللفظ

كاذبا

١٤٨

كاذبا يلزم النقص في صفته فلم يلزم من كذب الكلام اللفظي كذب
النفسي مطلقا وهذا هو مراد القائل وهو السيد المحقق واقول
يمكن اتمام الكلام بانه ثبت انه سبحانه تعالى عالم بجميع ما سيكون
وقادر على الجميع فلا يتصور ايجاد الحروف والكلمات منه تعالى بلا قصد
وقصد الالقاء بدون الاعتقاد بمدلوله سفه وهو تعالى منزه عنه
فتعينت الصورة الثالثة وهي مستلزم للنقص في صفته تعالى
لكنا نعلم بالضرورة اي من علم شيئا امكنه اقول ان اراد بالامكان
الامكان الذاتي فهذا مسلم ولا يجديه نفعا اذ يجوز ان يكون
محالا في الواقع كما في الواجب تعالى وان اراد الامكان الوقوعي فهو ممنوع
اذ الواجب تعالى يعلم شيئا ولا يمكن امكانا وقوعيا ان يخبر عنه لا على
ما هو عليه واجراء مثل هذا في اصل الدليل مكابرة صريحة او العقل
يحكم بداهة بان من علم شيئا خصوصا الواجب تعالى امكنه امكانا
وقوعيا ان يخبر عنه على ما هو عليه فافهم فان قيل الاحتياج
عن النسخ اه الظاهر انه ابطال للمقدمة المذكورة وان اورد
الايراد عليها بطريق المنع كما ذكرنا مستند المنع المزعوم النقض
لا يمكن الجواب بمثل ما مر لكن يتوجه عليه ما ذكره بعض الاعلام انهم
قرروا ان الكلام النفسي مدلول الكلام اللفظي وكذبه لا يتصور
الا بكذب النفسي وكذب النفسي قديم لا يخلو الكلام واقول انما كان
كذب اللفظ بكذب النفسي لا محال لتجويزهم وقت كذب اللفظي
اذا النفسي صادق قطعا فلو كان اللفظ كاذبا يلزم ان يكون
النفسي صادقا وكاذبا معا وانه محال مستمرا وجوده هذا ايدل على
ان البقاء استمرار الوجود ولا الوجود المستمر واستدلال الشيخ
الاشعري مبني على هذا حيث ادعى انه غير الوجود وهو غير مسلم

ثم كلام الشيخ الاشعري على تقدير كون الصفات زايدة على الذات
كما يدل عليه قوله فلا بد ان يقوم به معنى هو البقاء كما في العالم والقادر ورد
ازلا وابدا السرمدي هو الازلي الابدي ونقض الحدوث فانه قوله
فانه عبر الوجود دائم مقصوده كما ذكره السيد المحقق في شرح
المواقف ان البقاء حصل بعد ما لم يكن مع الحدوث زال
بعد ان كان لانه الخروج من العدم الى الوجود وعند الشيخ
لا يستوفيه الوجود بالعدم فاندفع بذلك ما ذكره بعض الاعلام
من انه للقايل ان يقول انه الحدوث صفة الوجود بناء على انه عبارة
ان يسبقه الوجود بالعدم فلا معنى لذلك سوى الوجود
اقول لعله تسامح في العبارة او استمرار الوجود وليس هو الوجود المستمر
وبعد ارتكاب التسامح ينقل المنع الى قوله والمعقول منه استمرار
الوجود مع الوجود المستمر او اعلم ان الظاهر مذهب المص ان البقاء
ليس صفة زايدة على الذات وفي نفس الامر بل هو عين الذات كما في
العلم والقدرة وساير الصفات فكان الذات باعتبار كونها
منشا الانكشاف علم وباعتبار صدور الاثر قدرة لك وباعتبار
انها وجود مستمر ازلا وابدا سرمد والدليل والدليل الاول على تقدير
التمام يدل على هذه الدعوى كالثاني فلا توجه لما ذكره بعض الاعلام
من انه يجب حمل كلام المص على ان وجوب الوجود يدل على نفي
الزيادة في الخارج لا مطلقا ولا صحة عليه ان الدلايل المذكورة لا يدل
على نفي الزيادة في الخارج ووجه عدم التوجه بعد ملاحظة جواز
ما ذكره في ان الشرح لا يوافق المتن اذ كلام المص ليس الا
في عدم زيادة السرمدية التي هي اخص من البقاء وكلام الشارح
انما هو في عدم زيادة البقاء الذي هو اعم من السرمدية محل بحث

او ما يدل

او ما يدل على نفي الزيادة مطلقا يدل على نفي زيادة البقاء الخاص
بلا شبهة نعم يتوجه ان الدليل الاول والرابع لا يوافق كلام المص من
ان وجوب الوجود يدل على نفي الزيادة اذ لم يؤخذ وجوب الوجود
في شيء منهما اقول لك ان يقول ان قول الشارح ويستدل عليه بوجوه
يدل على ان الدلايل المذكورة مما ذكره القوم لنفي زيادة مطلق البقاء
ولا يلزم من ذلك ان يكون كلها منطبقا على عبارة المص وعدم انطباق
الثالث والرابع على عبارته غير مضر ثم ان الوجود عين الذات عند
المص فالدليل الدال على ان البقاء ليس زايدا على الوجود دال على نفي
الزيادة على الذات وكون البقاء استمرار الوجود الاستمراري الذي
هو مغاير للذات محل كلام فلا توجه لما ذكره بعض الاعلام من ان
الدليل الاول الرابع لم يدل على عدم زيادة البقاء على الوجود لا على
لا على الذات كما هو الظ اقول فنعود الى الوجه الاول اقول
هذا غير مسلم وما ذكره في البيان غير تام اذ الكلام على تقدير ان تفسير
البقاء بصفة تتعلق بها الوجود كما يدل عليه قول المستدل واما اذا
فسر البقاء بصفة الخ فلا خفاء في ان البقاء على هذا التفسير غير
الوجود وح يكون محصل هذا الشق من الكلام ان الواجب لو كان
باقيا بهذا المعنى لم يكن واجبا لذاته لافتقاره في الوجود الى غير الذات
وهو البقاء بالمعنى المذكور فالعود الى الوجه الاول والاستدراك كما
ترى ولان افتقر صفة البقاء الخ الاولى الاقتصار على ان يقول
لو كان البقاء صفة زايدة لافتقر في الوجود الى الذات كما يستفاد
به من ان افتقار الصفة الى الموصوف ضروري ويلزم الدور كما
ذكر وح لا حاجة الى التطويل لان افتقار الصفة الى في
الوجود الى الذات ضروري منتقض بالصور الحالة في الهيولى الهيولى

محتاجة في الوجود الى الصورة والجواب بان الصفة الموجودة وهي الصورة
المشخصة محتاجة الى الهيولى في الوجود والهيولى مفتقرة الى صورة
ما في الوجود لا الى الصورة المشخصة محل بحث لما تقرر واشتهر من ان
الحال المحتاج الى المحل في الوجود عرض فيلزم ان يكون الصورة
المشخصة الحالة في الهيولى عرضا وفي المقام كلام ذكرته في حاشية
المحقق الدواني في بحث قيام الوجود بالماهية ورابعها البقاء
بذاته دل على نفي الزيادة في الخارج لا مطلقا فلنا في تحريرها
اقول حاصل السوال منع لزوم الشر مستند الجواز ان يكون نفس
البقاء نفسه وح لا وجه للجواب اذ الجواز يكفي مستند اللسائل
ومقابلته بالجواز خارج عن القانون وحمل الجواز على العلم تجوز مع
كونه تكلفا بعيدا جدا يوجب الغاء الاستدلال على الدعوى
مع انه مورد المنع الا كما لا يخفى لا يمكن تعدد الواجب الخ
اقول اي تعدد الواجب يلزم ان يكون امرا واجبا وغير
واجب ممكنا وغير ممكن معا وانه مح بديهة بيان الملازمة ان
مجموع الواجبين مع اعتبار الهيئة الاجتماعية فيه موجود متعدد كما
ان الموجود الواحد موجود حقيقة في الواقع لكن الموجود المتعدد
موجود في الواقع ولا شك ان كل واحد منهما غير المجموع والمجموع
في تحققه محتاج الى الواحد الذي هو غيره ذاتا ووجودا
والمحتاج الى غيره في التحقق ممكن بلا شبهة فيثبت كونه
ممكنا غير واجب ثم ان المجموع المذكور غير ممكن اما اولا فلان وجود
الممكن زائد على ذاته كما مر في مبحث الوجود في هذا الكتاب
فيكون وجود المجموع على تقدير كونه ممكنا زائدا عليه مع انه قد سبق
في الكتاب ان وجود الواجب عين ذاته فوجود مجموع الذاتين

بحث نفي الشريك

دليل آخر على [illegible]

عاش لم

يعني

عين مجموع الذاتين فوجود المجموع عين مجموع الوجودين اللذين كل
منهما عين الذات فلا يكون زائدا عليه فلم يكن ممكنا واذا لم يكن
ممكنا يكون واجبا لانحصار الموجود فيهما وثانيا انه لو كان ممكنا
لجاز انعدامه اذ الحق والنظر اليه من غير ملاحظة خارج كما هو شان
الممكن مع انه لا يجوز انعدام المجموع المذكور اذ هو عبارة عن ذاتين
كل منهما ممتنع العدم لذاته فالمجموع غير ممكن فيكون واجبا فثبت
انه على تقدير التعدد يكون المجموع واجبا وغير واجب ممكنا وغير
ممكن وهذا انما نشأ من التعدد فهو مح لا يقال المحتاج الى الغير
انما يكون ممكنا اذا جاز انعدامه والمجموع ليس كذلك لانا
نقول المقدمة المذكورة بديهية كما ذكرنا غير قابلة للمنع بل الاحتياج
المذكور من لوازم الامكان ولهذا قالوا امتناع تركب الواجب
وعدم جواز الانعدام مغندة مترتبة على التعدد ماخوذ في الدليل
فالتعدد المستلزم لهذا المحذور يكون محالا ومحصول البيان ان
المجموع المذكور ممكن بسبب الاحتياج في التحقق الى احد الواجبين
وغير ممكن لعدم جواز انعدامه وعدم زيادة الوجود فالتعدد المستلزم
للمتناقضين مح وقد نبهنا على وجود المجموع في اثناء التقرير
وبعض الكلام فيه مع جوابه مما كول الى تعليقنا على مبحث العلة
والمع في هذا الشرح وقد يستدل على امتناع التعدد بانه
لو كان احد الواجبين على تقدير التعدد قادرا على منع الاخر
هو غيره عن ايجاد امر بحيث يقع مراده يلزم عجز ذلك
الاخر والعاجز لا يكون واجبا اذ القدرة من لوازم الالوهية
وان لم يكن قادرا كذلك على منع غيره يكون عاجزا فلم
يكن واجبا فلو تعدد الواجب يلزم امكان ما فرض واجبا

المحذور

نقض [illegible]

مستند [illegible] على امتناع التعدد

واقول يمكن اختيار الشق الاخير ومنع لزوم العجز مستندا بانه انما يكون كذلك اذا كان منع الواجب مقدورا وليس كذلك كما ان اعدام نفسه غير مقدور والظاهر ان هذا الوجه اختصارا وتلخيص لبرهان التمانع المشهور ومحصوله ان احد الواجبين على فرض التعدد لو اراد ايجاد شيء والاخر اعدامه فمع كلاهما في وقت فان حصل مرادهما معا يلزم كون شيء واحد موجودا ومعدوما في آن واحد وان لم يحصل شيء منهما يلزم ارتفاع النقيضين وان حصل مراد احدهما بلا مرجح يلزم الترجيح بلا مرجح مع عجز احدهما وان حصل بمرجح يلزم الترجيح عجز الاخر والعاجز لا يكون واجبا ويتوجه على هذا ايراد مشهور لم يتوجه على صاحب سابقه وهو انه يجوز اتفاقهما بحيث لا يقع التخالف منهما فلم يلزم شيء من المحذورات وقد دفع ذكرناها في رسالة فارسية وهو ان كلا من الواجبين يخالف الاخر في الحقيقة والا لامتاز كل منهما بالتعين الزائد على الذات عن الاخر وقد تقرر انه لا مزيد على ذات الواجب فحينئذ يجوز كالف مقتضاهما مرادهما جوازا او وقوعا وبنسوق الكلام الخ فتامل جدا واعلم ان برهان التمانع حاذكره الامام الرازي في اسرار التنزيل واورد عليه منع اختلافهما في الارادة مستندا بان كل واحد منهما حكيم عالم فيعلم كل منهما ان احد الضدين يقع في وقت معين دون الاخر لا كلا في فيه وان ايهما اصلح دون الاخر وما علم احد انه لا يقع يمتنع ان يقع لاستلزم انقلاب العلم جهلا وما هو اصلح يكون مقتضى الحكمة فلا يقع خلافه عن الحكيم فيكونان متوافقين في الارادة واجاب عنه بان العلم والحكمة لو كانا موجبين للارادة

وبهذا تم الدفع

ما علم

ما علم وقوعه وامتناع وقوع خلافه لزم ايجاب الواجب والكلام في الوحدانية فرع اثبات الحي القادر واقول قد تحقق في مبحث القدرة ما يتوجه على لزوم الايجاب مع ان الفرعية محل كلام ويتوجه ايضا على الدليل ما اقول وهو انه يجوز ان لا يقع مرادهما ولزوم ارتفاع النقيضين ثم الجواز وقوع العدم لا بسبب تاثير الاخر حتى يكون انه اختيار للشق الثالث بل بسبب عدم علة الوجود المتعارض والتمانع بين سبب الوجود وسبب العدم فاذا كان كل منهما مانعا عن تاثير الاخر يقع العدم لعدم علة الوجود وقد فسر قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا بما يرجع الى برهان التمانع واورد عليه ايراد مشهور هو ان الآية يدل على ان الآله اي المعبود بالحق لم يكن متعددا في الزمان الماضي ولا يدل على عدم تعدده مطلقا وما اجيب عنه بان كان مجردا عن الزمان غير ملتفت اليه واقول لما كان الفساد بانتفاء التعدد يكون التعدد باطلا مطلقا في اي زمان كان فيظهر منه الآية نفي التعدد مطلقا والقول بانه يجوز ان يكون التعدد مستلزما للفساد في الماضي لا مطلقا وهم محض كما لا يخفى على من له ادنى مسكة هذا وذكر المحقق الدواني في رسالة اثبات الذات والصفات دليلا على التوحيد محصله انه لو تعدد الواجب فمجموع الواجبين اعني معروض الاثنينية بدون العارض موجود فاما ان يكون واجبا وهو باطل في الوجوب واما ان يكون ممكنا وهو ايضا باطل لان الممكن الموجود لا بد له من علة فاعلية مستقلة سواء كان مركبا من الواجبين اولا والعقل حاكم بذلك من غير تخصيص فتلك العلة اما

محصل ذلك ان ... [illegible]

وهو باطل لافتقار هذا المعروض الى كل واحد منهما

اما نفس هذا المعروض وهو مح لاستحالة ان يكون شي فاعلا لنفسه
ومتقدما عليها واما جزء هذا المعروض وهو [illegible] واحد
منها وهو ايضا محال لافتقار المجموع الى الواحد الآخر فلا يكون شي
منها تاما في الفاعلية على الآخر واما خارج وهو ايضا بط اذ لا
خارج يصلح للفاعلية المستقلة فلو تعدد الواجب لزم تحقق
موجود ليس بممكن ولا واجب وانه مح وكون المجمل على المفصل
كما في الحد والمحدود وانما يتصور في الموجود الذهني لا الى الخارج او الموجود
الخارج الذي هو المجموع فههنا امر واحد لا تغاير فيه بالاجمال
والتفصيل الا بمجرد الملاحظة ولا تغاير في الملحوظ هذا محصل ما ذكره
بعد التلخيص فان قلت لا نم ان المجموع علة فاعلية مستقلة
اذ لو كان له علة كذلك لكان اما نفس المجموع او جزؤه او
خارجا عنه والكل باطل لما مر في الدليل قلت احتياج المجموع
الى الفاعل المذكور بديهي كما ذكره وما ذكره في السند محذور
مترتب على التعدد ماخوذ في الدليل بكون التعدد محالا لاستلزامه
المحذور المذكور ثم اقول يمكن تقرير اصل الدليل بوجه اخصر وهو انه
لو تعدد الواجب مفروض التعدد ممكن لاحتياجه في الوجود الى
كل واحد والممكن الموجود لا بد له من علة فاعلية ولا يتصور ههنا
لاستحالة التاثير والتاثر اذ التاثير في كل منهما مستحيل
وهو ظ وكذا التاثير في الكل اذ لا يتصور التاثير فيه ههنا الا
باعتبار الهيئة الاجتماعية وهي غير ماخوذ فيه كما لا يخفى على
المتنبه ثم ان اخر ما ذكره في تلك الرسالة وهو انه لو تعدد الواجب
فاما ان يتحد المهية في ذلك المتعدد او تختلف وعلى الاول
لا يكون فرطها على كثيرين لذاتها والا لما كانت مهيتها واحدة

فليتأمل

[illegible]

فلزم تحقق الكثير بدون الواحد وعلى الثاني يكون وجوب الوجود
عارضا لها وكل عارض معلول اما للمعروض فقط او بمدخلية
غيره والقسمان باطلان اما الاول فلاستلزامه كون الشي علة
لوجود نفسه واما الثاني فهو اخص قال الشيخ في التعليقات
وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد والا لكان
معلولا وهذا اجمال ما ذكرنا مفصلا وهو برهان متين مختصر انتهى
واقول محصله انه لو اتحد مهية الواجبين يجب ان لا يكون محمولها
على الكثير بسبب ذاتها اي مقتضا ذاتها ان يكون متعددا او متحققا
في ضمن الكثرة اذ لو اقتضت ذلك لم يتحقق واحد منها لان تحقق
واحد منها يستلزم تحقق المهية في ضمنه وهي مقتضية للتعدد فلا
يتحقق واحد فيلزم تحقق الكثير بدون الواحد وهو بط قطعا اذ الكثير
مركب من الوحدات بديهة فقوله والا لما كانت مهيتها واحدة اي
متحققة في ضمن واحد بان يتحقق فرد واحد ويرجع هذا الى
ما نقل عن الفارابي من ان المعنى الوحداني لا يتكثر بذاته والا لم
لم يوجد واحد منه لان كل واحد منه يكون على طباع ذلك المعنى
واذا لم يكن كثرة ايضا لان الكثرة تتركب من الاحاد واذا
فرضنا ان المعنى الواحد يتكثر بذاته ابطلنا الكثرة انتهى واذا لم يكن
حملها على الكثير لذاتها يكون بسبب خارج فيلزم ان يكون تعدد
فرد المهية معلولا كما في شق العارض وان اختلفت مهية الواجبين
يكون وجوب الوجود الذي هو معنى واحد عارضا لها وكل عارض
محتاج الى المعروض فيكون معلولا اما للمعروض فقط او للمعروض
مع الغير وكل منها بط اما الاول فلان المعروض لما كان علة لوجوب
الوجود كان متقدما عليه بالوجوب ضرورة تقدم العلة على المع

٧ وحدة لم تحقق ظ
لان تعدد الفرد يعني
الوحدة كما في الافراد في
المطلق الكثرة المركبة
من تلك لم

بالوجوب ووجوب الوجود واحد فيلزم ان يكون الشيء علة

لوجود [redacted] نفسه واما الثاني فهو افحش لمو خلاء الامر الخارج

عن المعروض في وجود العارض اي وجوب وجود المعروض فاذا كان

المعروض فيه ايضا دوجد المذكور تفصيل لما نقل عن الشيخ ان المجذور

اللازم بما هو ما معلولية وجوب الوجود كما هو صريح عبارة

الشيخ اذ على تقدير عدم الكثرة بسبب نفس المهية الواجبة

يكون وجوب الوجود معلولا سواء اختلف المهية في المتعدد

او اتحدت فيه فسقط ما قيل ان كلام الشيخ انما يكون على

ما صدق اذا كان الخلف في كل قسم من الاقسام معلولية

الواجب لذاته وليس كذلك هذا غاية الكلام في تحرير هذا البرهان

وبه يندفع الايراد ايضا بانه ان اراد بقوله وعلى الاول لا

يكون قولها على كثيرين لذاتها اي ذاتها لا يكون مقتضية لحملها على

كثيرين فمسلم والمستند ظ وان اراد ان ذاتها لا يكون علة تامة

لحملها على كثيرين فمسلم لكن الملازمة غير لازم لانه ان حمل معنى على كثيرين

يستلزم ان لا يكون ذلك واحدا وجه الاندفاع ما اشرنا اليه

من اختيار الشق الثاني المطلازم كما عرفت في امور الاول كما افيد

قوله وعلى الثاني يكون وجوب الوجود عارضا ممنوع ان اراد عروضا

خارجيا وان اراد انتزاعيا او مطلقا فمسلم لكن لا نم ان كل عارض

معلول مستندا بان مفهوم الشيء عارض للاشياء وليس بمعلول

وفيه ما مر الذي ما قيل ان قوله وعلى الثاني يكون وجوب

الوجود عارضا لها محل بحث اذ يجوز على الفرض المذكور

ان يكون وجوب الوجود جزءا لها او لاحدهما وعارضا

للآخر

للآخر واقول لعل هذا مبني على نفي تركب الواجب من الاجزاء لكن

ينبغي احتمال كون وجوب الوجود عينا لاحدهما وعارضا للآخر

وبطلان كونه عارضا للآخر وان كان [redacted] ظاهرا لعدم

الا انه لا يجدي نفعا في تصحيح العبارة والتوجيه بان كل منهما

واجب الوجود فالتزام كون وجوب الوجود عينا لاحدهما

دون الآخر يستلزم للترجيح بلا مرجح محل بحث التالت

ما قيل انه يجوز ان يكون العارض علة كما ان الصورة الجسمية

عارضة للهيولى وعلة لها وفيه ايضا ما فيه وبما ذكرنا في بطلان

كون وجوب الوجود عارضا اندفع ايراد ابن كمونة على الدليل

المشهور حاصل الدليل انه لو تعدد الواجب لاشتركا في وجوب الوجود

وامتاز عن الآخر بالتعين فيلزم تركب الواجب من ما به الاشتراك

وما به الامتياز وقد تقرر بساطة الواجب وتقرير الايراد انه

يجوز ان يكون ما به الاشتراك هو وجوب الوجود عرضيا

لهما ويكون امتياز كل منهما عن الآخر بتمامه ووجه الدفع ان

كون وجوب الوجود عارضا يستلزم كونه معلولا كما مر ونقل عن

الشيخين انه نقض ايضا على ان عرضية وجوب [redacted] الوجود

يستلزم الامكان اذ كل عرضي ممكن والشيء ما لم يجب فلم يوجد

لم يوجد سواء كانت علة لوجوده نفسه او لغيره انتهى واقول يمكن

دفعه ايضا بان الواجب هو ما اذا لوحظ مجردا فانه يمتنع عليه

العدم وعلى تقدير تعدد الواجب وكون وجوب الوجود عرضيا

لهما يلزم خلاف المفروض لانه اذا لوحظ مجردا ذات كل منهما من غير

ملاحظة امر خارج لا يحكم العقل بامتناع العدم فلا يكون شيء منهما

واجبا وفيه منع دقيق فافهم وبما ذكره بعض الاعلام من ان وجوب

وجود الآخر

ثم كون ظاهر

لكون ايراد مشهورا
ورد على الدليل
المشهور الذي

تقرير الايراد

الوجود وهو ما ذكره الوجوب العرفي الذي حقيقته واحدة وكونه واجبا
بحسب الحقيقة بديهي فهو بديهي وخوف وجود الواجب في وحدته جار
حتى في وجوده بلا فرق بينك في نظره فيدفع بشبهة ابن كمونة فيه
ان هذا طور وراء طريق المباحثة ولو تم ما ذكره لبقي الاستدلال
الذي اورد الشبهة عليه كالمخفي والا فالتعين الذي به امتياز
هو اول الوجه الثالث لزم عدم الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا لبيان
اللزوم انه لو كان موجودا لكان اما واحدا او متعددا والا
جاز ان يكون كثيرا كما ذكره ولا جاز ان يكون واحدا
اذ التعين الذي به امتياز الموجود الواحد عما عداه من الموجودات
ان كان نفس الموجودية المشتركة بين جميع الموجودات معنى
او معللا بها او بلازمها لم يتعدد الموجود وانه باطل بديهة وان
كان معللا بامر منفصل عن الموجودية فلا وجوب لذات
لامتناع احتياج الواجب في تعين نفسه الى امر منفصل
الجواب بان الواجب ممتاز عن جميع ما عداه بالذات اذ
التعين غير زايد على ذاته المشتركة او على تقدير التعدد يجوز ان
يكون وجوب الوجود عرضيا وان يكون امتياز كل منهما عن الاخر
بذاته لا بامر منفصل وكذا الجواب بان احتياج الواجب في
تعين نفسه الى امر منفصل عن الموجودية غير مستحيل لجواز ان
لا يكون هذا الامر الماهية الواجبة الزايدة عليها الموجودية التي هي
معنى مشترك او على تقدير التعدد يجوز ان يكون تعين كل منهما
بسبب منفصل عن مفهوم الواجب اعني ذات الواجب
كما ذكره الشارح وفيه ما ذكره معللا بامر غير مفهوم الواجب
اعني الذات هو اول فيه نظر اذ على التقدير يكون التعين

نفس الذات

نفس الذات ولا وجه لكونه معللا بغيره اذ الفرض انه لم يتعين
بغير مسلم لما اشتهر من ان الوجود معدوم على التعين او هما معا
فالاحتياج في التعين لا يستلزم الاحتياج في الوجود لا يقال الانفصال
هو حاصل ان المنع ممنوع اذ مفهوم الواجب نفس ذات الواجب
وهذا غير ما ذكرنا اذ حاصل ما ذكرنا ان معللية التعين بنفسه غير معقول
ومحصول ما ذكره انه لا انفصال بين الذات ومفهوم الواجب
والفرق بين لانا نقول قد يكون الحاصل ان نختار شقا
خامسا وهو ان تعين كل منهما نفس الذات وليس معللا بشيء من الوجود
الوجود والمعقول عليه عرضي فقد عرفت بطلان هذا الاحتمال فلا
تغفل قال بعض الاعلام انما يتصور القسم الخامس اذا اريد
بالواجب المفهوم الانتزاعي الذي هو مغاير للذات في العقل
واما اذا اريد به الوجود الحقيقي الذي هو عين حقيقته لا يتصور
فيه خامس اذ لا انفصال بين الذات والوجود الحقيقي الذي
هو الوجود بذاته ووحدته بديهي حدسي وعلى هذا يتم الدليل و
يندفع ايراد الشارح فتامل فيه وايضا لو كان الواجب
اكثر من واحد لم اقول لو تم هذا لم يكن الواجب واحدا ايضا
اذ لو كان واحدا لكان له تعين فاما ان يكون بين الوجود
والتعين لزوم اولا وعلى الثاني جواز الوجود بدون
التعين وانه محال اذ كل موجود متعين او جواز التعين بدون
الوجود وهو ايضا محال لاستلزامه كون الواجب ممكنا
حيث تعين بلا وجود فتعين بلا وجوب لعدم انفكاك
وجوده عن الوجوب وهذه مقدمة وعلى الاول ان كان
الوجود بالتعين لزم تقدم الوجود على نفسه ضرورة تقدم

العلة على المعلول بالوجود وان كان التعين بالوجود او كلاهما كالذات
لزم خلاف المفروض مع هو كونه واحدا الا ان تعين المعلول
لازم كما ذكره فلا يوجد الموجود بدونه ويدرض ان وجوده
علة التعين مع العلة تغاير للمتع بديهة علم يكن الموجود الذي هو
العلة متعينا و الا لوارادت فان كان امر منفصلا طلب
الواجب واجبا فلو تم الدليلان لزم عدم الواجب فيلزم عدم
وجود موجود اصلا والجواب بانه تقدير كون الوجوب
واحدا يجوز ان يكون التعين جز الذات فلا نم انه لو كان واحدا
لكان المتعين جار على تقدير التعدد ايضا لجواز ان يكون تعين
كل منهما عين الذات مع عرضية ما به الاشتراك ويمكن الجواب عن
هذا النقض باختيار ان التعين بالوجود ومنع لزوم خلاف المفروض
وغاية ما لزم ما ذكره بيانه ان لا يكون الموجود متعينا في مرتبة
كونه علة للتعين ولا محذور فيه والقدر الضروري كون الموجود
متعينا في الواقع لا في المرتبة وفيه ما فيه لان وجوده اذا كان
علة لتعينه لكان الواحد بالعموم علة للواحد بالعدد وقد تقرر
خلافه الا ان يقال المستدل لا يسلم ذلك فافهم لزم تقدم
الوجوب على نفسه هذا اذا كان وجوب العلة عين وجوب
المعلول واما اذا تغايرا فلزم الدور والتسلسل فالاظهر عدم الاقتصار
على لزوم تقدم الشي على نفسه قال بعض الاعلام ما محصله
انه لا حاجة الى اعتبار التلازم في اتمام الدليل بل يكفي ان يقال
وح اما ان يكون التعين مستلزما للوجوب او لم يكن مستلزما
له فان لم يكن مستلزما لم يكن الوجوب ذاتيا وان كان
لزم اما تقدم الشي على نفسه او عدمه او عدم التعدد على فرض

التعدد

التعدد او عدم كون الواجب واجبا انتهى ملخصه ولا يخفى انه سالم
عن بعض الايرادات المذكورة في الشرح لما سبق
ان الوجوب كالوجوب وان كان من الامور الاعتبارية
الا انه ليس اختراعيا محضا بل من الموجودات في نفس الامر
كما لا يخفى على المنصف وح نقول ان المنع مندفع اذ تقدم
العلة على المعلول بالوجود والوجوب غير مختص بالموجود
الخارجي بل يعم الموجود في نفس الامر ايضا فافهم وقال بعض
الاعلام المراد في وجوب الوجود هو الوجود الحقيقي المؤكد
الذي يحقق الواجب باعتباره ولا شك في تحققه في الخارج
لكونه عين ذات الواجب فاندفع المنع الاول وهو ظاهر
وكذا الثاني لان وجوب الذات ليس الا الوجود الحقيقي المتاكد
فلو كان التعين علة لوجوب الذات بالمعنى المذكور لزم
تقدم وجوب الوجود على نفسه وفيه ما فيه اذ اللازم على
هذا الشق كون الواجب معلولا لغيره وهو التعين ان اراد
بالتعين الواحد المعين من التعين لجواز ان لا لزوم بينه وبين الوجوب
ان جاز كما اولى الاظهر ان يقول قلنا ان اراد بالتعين
في هذا القول التعين المعين فاللزوم م وبطلان اللازم م والمستند
وان اراد به تعين ما فم وانما يلزم الح واستدل الرازي في ابراز
النزل على التوحيد بوجوه الاول برهان التمانع وقد سبق الثاني
انه لو فرض الهان يلزم وقوع مقدور في وقت معين لقادرين
مستقلين فيلزم استغناء المقدور المعين عن كل سبب الاخر
فيجتمع الاستغنا والاحتياج بالنسبة الى العلة في شي واحد
وانه مح بيان الملازمة ان المفروض كون كل منهما قادرا على

قوله

برهان الامام الرازي

على جميع المقدورات فيكون مقدور كل منهما مقدورا للآخر فاذا
اتفقا على ايجاد المقدورات لا يكون وقوع مقدور بعينه باحدهما اولى من وقوعه بالآخر لكون كل منهما مستقلا
بالايجاد فيلزم ما ذكرنا واقول ان اللازم جواز وقوع كل مقدور
في حد ذاته عن كل منهما ويجوز ان لا يتفقا في ايجاد شيء وان امكن
ذلك والمحذور لو لزم فانما يلزم على تقدير الاتفاق على انا
نقول ان الاتفاق يجوز ان لا يكون ممكنا لاستلزامه المحال
المذكور بزعمه فتدبر الثالث انه لو فرض الهان فاما ان يتفق
عليهما التخالف او لا والاول محال لكونه مستلزما للعجز على
ما مر في برهان التمانع وكذا الثاني للزوم ان لا يقدر شيء
منهما على ما يخالف الآخر فيلزم عجزهما اقول لزوم العجز على
الشق الاخير ممنوع مستندا بان الواجب في الثانية يجوز ان
يكون محالا لا مقدورا وبهذا لا يختلفان اصلا والكلام في الشق الاول
قد مر الرابع انه لو فرض الهان لا بد من امتياز كل منهما عن الآخر
وما به الامتياز كل منهما عن الآخر وما به الامتياز ان كان
صفة كمال فالخالي عنه ناقص فلا يكون الها وان لم
يكن صفة كمال فالموصوف به لا يكون كاملا بل ناقصا والناقص
لا يكون الها الخامس ان ما به الامتياز ان كان معتبرا في الالهية
لم يكن الخالي عنه الها وان لم يكن معتبرا لم يكن الاتصاف
به واجبا فيفتقر الى المخصص فالموصوف به محتاج فلا يكون
الها اقول في الوجهين بحث اما اولا فلجواز امتياز
كل منهما بذاته ان الالهية كالاين العرض فلا يلزم شيء
من المحذورين واما ثانيا فلان ما به الامتياز في كل منهما صفة

كمال

كمال فيه لا في غيره فلا تم ان الخالي عن بعض الصفة ناقص وكما انه يمتاز
بكل يجوز ان يعتبر في الالهية دون غيره فلا محذور على ان الاحتياج
في الوجود محل مناقشة فتدبر وله وجوه اخر ويبلغ المجموع عشرين
بركنا ذكره فانه زيادة الاطناب اي الواجب لا يكون
له مثل اقول لو كان للواجب تعالى مثل لكان مشاركا له
في تمام الماهية اذ المثلان هما المتشاركان في تمام الماهية
كما في مبحث التقابل في الشرح فيلزم ان يكون له تركيب
وقد سبق ان وجوب الوجود يدل على نفي التركيب فلا مثل
له ولو تم ما تقرر من انه لا ماهية للواجب يلزم ان يمتنع مثله
ايضا اذ لا اشتراك في تمام الماهية فرع الماهية لا مسا ان الواجب
لا يكون مركبا اقول ما مر في بحث الوجود يدل على نفي التركيب
الخارجي لا مطلقا كما ذكره الشارح هناك فهذا مما لم يتبين في
كلامه فتامل واعلم ان القسمة على ضربين احدهما قسمة الكل
الى الاجزاء وهو تجزئته وتحليله اليها سواء كانت فعلية او لاد
تغير في عرف المحققين عن عدم القسمة بهذا المعنى بالاحدية فمعنى
قولهم احد اي غير منقسم الى الاجزاء سواء كانت مقدارية
موجودة بالفعل في الكل كالعناصر في المركبات التامة على
ما هو التحقيق او بالقوة كالاجزاء الوهمية للجسم المتصل الواحد
او غير مقدارية كالجنس والفصل وثانيهما قسمة الكلي الى الجزئيات
وهذه القسمة تحصيل الاقسام بالحمل على مختلفين بالعدد وهي
الجزئيات لا الاجزاء والفصل يعبر عن عدم قسمته بهذا المعنى
بالواحدية فمعنى الله واحد انه ليس بمتعدد وقد نقل المحقق
الدواني عن بعض رسائل الشيخ ان الاحدية تنفي عدم

نفي الاحد بحث

قبول القسمة مطلقا سواء كان الى الاجزاء او الى الجزئيات
ولم يظهر منه ان عدم قبول القسمة بمعناه كما يتوهم بل الظاهر نفيه
قوله ان الاحدية يستلزم عدم القسمة مطلقا فيه يمكن بيان الاستلزام
بان الاحدية بمعنى عدم القسمة الى الاجزاء مطلقا متى تحققت
يحقق عدم التحقق التعدد لبيان المنقول عن الشيخ في التوحيد
من ان يستلزم تحقق الكثير بدون الواحد او عدم من وجوب انه يلزم
الوجود لكل منهما باطل كما فصلنا فصح ان الاحدية مستلزم لعدم
القسمة بالمعنيين وبه ظهر تفصيل الكلام في الواحدية في
نفي الشريك واما الاحدية فبيانه على ما نقل عن العارف الرباني
في الفصوص في اثبات الواجب لصدر المحققين وشرحها بعد
التلخيص والتحصيل والتنقيح والتفصيل ان الواجب لو كان منقسما
الى الاجزاء كل جزء منه ان كان واجبا لزم تعدده وان كان
واحد منها واجب كان الواجب هو الجزء والا تعدد الواجب
وان لم يكن شيء منها واجبا فان كانت اجزاء مقدارية موجودة
في الخارج بالفعل لزم امكانه والملازمة كبطلان اللازم ظاهرة
وان كانت مقدارية موجودة بالقوة لكان ذات الجزء
لا بوصف الجزئية كنصف الجسم المتصل الواحد اقرب الى الوجود
اذا لاحظت العقل مع ذات الكل الى الوجود وقد فرض ان
شيئا من الاجزاء ليس بواجب فيلزم ان يكون ذات الكل
اقرب الى الوجود من الواجب الذي هو الكل مع ان الجزء
موجود بالقوة والجزء ان كان جزءا تحليليا انتزعه
العقل بمعونة الوهم الا ان عمل العقل تفصيل ذات الجزء
من كتم العدم وذات الجزء بهذا المعنى اقرب الى الوجود

في الكل

١٥٧

في الكل قطعا وان كانت الاجزاء عقلية كالجنس والفصل ماخوذة
كل منهما من امر خارجي بان يكون الجنس ماخوذا من المادة
والفصل من الصورة لزم امكان الواجب تع عن ذلك
والحاصل انه لو كان للواجب اجزاء فان كان كل منها او بعض منها
واجبا لزم تعدد الواجب وان لم يكن شيء منها واجبا فان كانت
مقدارية يلزم امكان الواجب وكذا ان كانت عقلية ماخوذة
في الخارج هذا غاية الكلام في تحرير الدليل نفي احتمال واحد هو ان
يكون له اجزاء عقلية ماخوذة من امر واحد خارجي باعتبارات
مختلفة فان استلزامه للامكان غير بين ولا مبين وافيد في شرح
الرسالة ان كلام الشيخ الرئيس اشارة الى ان النفي في هذا المقام
ليس الا الاجزاء المستلزمة للكثرة الخارجية وهي الاجزاء الخارجية
والعقلية الماخوذة منها الا قطعا على ما يستفاد في ظواهر
عباراتهم وصرح به الاعاظم وقال المحقق الدواني في محاكمة
بعد التلخيص والتفصيل ان الواجب لا يجوز ان يكون مركبا في
في الجنس والفصل لان الجنس في حد ذاته لا يحصل الا بالفصل
فلا يكون موجودا لذاته لاحتياجه الى المحصل فلا يكون موجودا
لذاته لاحتياجه الى المحصل فلا يكون موجودا متوكدا وقد تقرر
ان الواجب لذاته عين الوجود المتوكد فيكون ما فرض
خارجا عنه او لو كان عينه لكان وجودا متوكدا هذا غاية
ما يمكن ان يقال في تحرير كلامه وفيه بحث اما اولا فلما
افيد من ان اللازم مما ذكر احتياج الجنس في التحصيل الى
الفصل لا احتياج الواجب المركب منهما في الذهن
فقط الا في الخارج الى المحصل وفيه ما فيه واما ثانيا

فلما افيد انه بعد تسليم لزوم مطلق احتياج المهية فى الخارج ان
اللازم احتياج شيء من جهتية اخرى اذ والجنس والفصل
عين المهية فى الخارج واستحالة اللازم ممنوعة واما ثانيا
فلما اقول منه ان التخصيص بالجنس ليس على ما ينبغي اذ لو تم ماذكره
لكان الفصل ايضا خارجا عنه لاحتياجه فى التحصل الى التعين
الان يلزم ان المتعين فرع الوجود وهو ناقصة وقيل لم كان
لجزئه جزء ان كان من نوعه لزم تعدد الواجب فقدم انتساخه
وان لم يكن من نوعه كان ممكنا لانحصار الموجود فى الواجب
والممكن فلم يكن المركب منها واجبا واقول فيه نظر اذ الجنس
والفصل حاصلان عقليان ووجودهما فى الخارج على القول
بوجود الكلي الطبيعي على وجود المهية فان اراد بقوله جزءه
ان كان من نوعه لزم التعدد ان الجزء على تقدير الوجود الخارجي
ان كان من نوعه يلزم التعدد فاللزوم مم لما ذكرنا من
ان الجزء على تقدير الوجود الخارجي عين الكل ولا تعدد فيه
الخارج وان اراد من حيث هو جزء بحسب التحليل العقلي فيمنع
ويمنع قوله كان ممكنا وانما يكون كذلك لو كان موجودا
فى الخارج وهو من حيث هو جزء ليس فى الخارج وبعد تسليم
لزوم الامكان نظرا الى الوجود الذهني يمنع قوله فلم يكن
المركب منهما واجبا وانما يكون كذلك اذا كان تركيبا خارجيا
وليس كذلك يعني ان الواجب اول بعدم كونه متحيزا على
تقدير كون الحيز هو المكان نظرا او كل متحيز قابل للانقسام فى
الخارج وكذا على تقدير ان يراد به الوضع وقبول الاشارة
او كل ماله وضع فهو منقسم بوجه وقد سبق ان الواجب غير منقسم

فلا يكون

فلا يكون متحيزا وهذا الوجه اختصار ومحض لما سيجئ فى الشرح من قوله
وايضا لو كان متحيزا الخ لامكان الخلاء اقول او علاوة امكان الخلاء
فى حل عبارة المتن غير معقول لتصريحه فى بحث الجواهر بامتناعه
والمستغني عن الواجب الخ لعله اراد بالواجب الواجب المعين او اراد
به المطلق لا الجنس الى آخره ويرد فى الغير بانه اما واجب او ممكن بل بتعليق
كون ذلك الغير ممكنا ثم اقول المستغني عن الواجب يكون واجبا
اذ لو كان ممكنا لزم تحقق ممكن بلا سبب والتالي باطل فيلزم تعدد الواجب
وهو باطل وهذا الوجه احسن مما ذكره قلنا مسلم لو لم يكن التمكن الى آخره
فلا يلزم وجود المكان بدون المتمكن ولا خفاء فى ان هذا المنع لعدم
استدلال عليها بقوله لامكان الخلاء فالموافق لقانون التوجيه
لدليلها الا ان يتكلف بارجاع المنع الى مقدمة دليلها
لكان المكان قديما غير مسلم لجواز ان يكون الواجب ونحو
من ذلك متحيزا بعد ايجاد الحيز لكن ان تشبث بالاحتياج الى
الحيز فيرجع الى ما سبق او يبنى الكلام على امتناع اتصافه
بالحادث ونحو يكون جزء الاجزى المناسب التشبث
ببطلان الجزء لزم انقسامه بحسب انقسامها على تقدير
كون الحلول سريانيا لا مطلق الحلول اقول فى جعله الى آخره
اقول بقصور توجيه كلام المتن بوجه يكون نفي الاتحاد من فروع
وجوب الوجود بان يقال لو اتحد الواجب ان يكون ممكنا
او غير الواجب ممكن لما تقرر فى عدم تعدد الواجب فاذا اتحد
الواجب به بمعنى ان يصير هو اياه بهما واحدا لا شيء التعدد
فى الواجب كان الممكن واجبا والواجب ممكنا وانه محال فاتهم
وجه اللزوم ان ذلك الحادث ان كان فى اقول

لو تم هذا الوجه لدل على عدم جواز اتصافه بالسلوب والاضافات
الحادثة اذ لو اتصف بها فاما ان يكون تلك الصفة صفة كمال
كان الخلو عنه نقصا وقد خلا عنه قبل الحدوث وتنوق الكلام
الخ وهذا غير النقوض التي سيذكرها الشارح بعد ذلك بقوله الا
ان المذكورة الخ لكونها على ادلة الخصم ويمكن الجواب ان الخلو عن
الصفة مع جواز الاتصاف نقص لا مطلقا وكون الاتصاف
بالصفة الازلية جائزا اذ لا تم او جوازه انما يستدعي جواز كون
ما اضيف اليه ازليا كالاجسام وهو ممنوع وهذا غير جائز في الحادث
الغير الاضافي كالايجاد وفيه تأمل او اصل المنع مشترك غاية
الامر عدم جريان السند المذكور ويكفي في السند ان يقال انه يجوز
ان لا يكون الاتصاف بالحادث قبل زمان الاتصاف ممكنا في
نفس الامر والدليل منقوض بتعلقات الصفات الحقيقية الزائدة
الا ان يقول المستدل لا يقول بزيادة الصفات فبالمعارضة
واجيب بان ذات الواجب الخ اقول هذا الجواب على تقدير
تمامه ابطال السند الاخص اذ ان يستند للمنع بجواز ان لا يكون
الاتصاف قبل زمان الاتصاف ممكنا في الواقع كما ذكرنا
وابطال السند الاخص غير مفيد ولو سلك هذا المسلك يمكن
ابطال السند بوجه لا يتوجه عليه المنع الذي ذكره الشارح
بان يقال لو كان اتصافه بكل حادث مسبوقا بزوال
آخر لا الى نهاية لزم قدم العالم او فرد من الحادث
قديم و ح هو غير الواجب في صفاته الثبوتية فيكون من
المكنات وانه قبح باتفاق الملين   الثاني وهو
المعتمد الخ اقول هذا ايضا منقوض بالصفات الحقيقية

الاضافة

الاضافية وهو ظاهر والجواب مشترك فلا نقض بتعلقات الصفات
الحقيقية اذ الدليل كما صرح به الحكماء وهم لا يقولون بزيادة الصفات
على الذات   لا ازلية جوازه الخ يعني ازلية جواز الحادث
بوصف الحدوث كما يدل عليه قوله في مبحث الكلام الخ اما الملازمة
فلوجهين الخ على القول بزيادة الصفات الحقيقية على الذات
وحدوث التعلقات يلزم حدوث الصفات فيلزم حدوث
الذات بمقتضى الدليل المذكور فظهر بان الدليل هناك بوجهي
الملازمة كما لا يخفى الا ان يقال المستدل لا يقول بزيادة الصفات
الزائدة القديمة والجواب ان هذا انما يلزم لو لم يكن الصفة في
وقت خالية عن التعلق مع انها في الازل خالية عنها كما هو
الظهور بزوال العدم الازلي والا لم يوجد حادث   لا يجوز
بالنسبة الى ذاته في القسم الاول مطلقا فمطلقا ههنا ليس
في محله اذ الصفة الحقيقية المحضة لا تعلق لها كما في القسم
الثاني منه مما نحن فيه والاولى تركه   ادراك الملائم في شرح
الاشارات المحقق ان اللذة ادراك ونيل للملائم من حيث
هو ملائم   قائمة بذاته الخ اعترض عليه بان اثبات الصفات
الزائدة يوجب تعدد القدماء وقد كفر النصارى باثبات
ثلاثة من القدماء فكيف بمن اثبت الثمانية او اكثر واجاب
عنه الاشاعرة بان صفات الله ليست عين الذات
ولا غيرها وفسر الغيرية بكون الموجودين بحيث يتصور
وجود احدهما مع عدم الاخرى فينفك احدهما عن الآخر
والعينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت اصلا فيتصور بينهما
واسطة ورد بانهم ان ارادوا الانفكاك من الجانبين

انتقض بالعالم والصانع وبالعرض والمحل لاستحالة وجود العالم
بدون الصانع والعرض بدون المحل لاستحالة وجود العالم بدون
الصانع والعرض بدون المحل وان اكتفوا بجانب واحد يلزم
ان يكون الجزء مغايرا للكل ولم يقولوا به اذ لا استحالة في
وجود الجزء بدونه وكذا يلزمه المغايرة بين الذات والصفة
مع تصريحهم بعدم المغايرة بين الذات فيهما لجواز وجود الذات
بدون الصفة واجيب عن النقض بالعالم والصانع بان
المراد بالانفكاك ما يعم الانفكاك في الوجود وفي الحيز وجواز
انفكاك الصانع عن العالم في الوجود وكذا انفكاك العالم
من الصانع في الحيز لاستحالة تحيز الصانع تع ط ولا يخفى ما فيه
من التكلف وعن النقض بالصفات بان مرادهم عدم
المغايرة بين الذات والصفات اللازمة لا مطلقا ولا يجوز
انفكاك الذات عن الصفة اللازمة ورد الجواب المذكور
بان المحال هو اللازم وهو تعدد القدماء باق ولا يجدي تجديد
اصطلاح في الغيرية فالوجه في رفع التكفير بما قيل من التكفير متعلق
بالذوات القديمة لا ذات وصفات قديمة فتدبر واختيار
المص نفي هذه الامور كلها وكذا اختار ان وجوده عين ذاته
كما مر في مبحث الوجود والدليل على ذلك على ما مر في بحث
الوجود وحرره المحقق الدواني ان الوجود لو كان زائدا
على ذاته لا يتصف به ذاته في نفس الامر والا لم يكن موجودا
في الواقع وكل ما مغاير الشيء ويتصف ذلك الشيء به حال عليه
لا يستغني عن العلة المفيدة وهذا مما لا شبهة فيه والعلة
ان كانت نفس الذات يلزم تقدمه على نفسه بالوجود

اذ العقل

اذ العقل يحكم بديهة ان المفيد للوجود لا بد ان يكون موجودا والفرق
بين وجوده لنفسه ووجود غيره يحكم صرف فوجوده عين ذاته ولما
ووجوبه عبارة عن تأكده بحيث لا يتطرق اليه شائبة عدم
فهو الموجود البحت الغني عن كل ما عداه ولزم ان يكون الواحد
قابلا وفاعلا وهو بط وتحرير الدليل ان العلم والقدرة
والحيوة وكذا ساير الصفات ان كان زايدة على الذات
في نفس الامر لكان ممكنا لذواتها لعدم تعدد الواجب فلا بد له
من علة مفيدة ومفيده الذات لا غير لامتناع احتياج الواجب
في الصفة الحقيقية الى الممكن او لزم ان يكون ما فيضانه
عن ذاته مستكملا بغيرها ويقال مفيده الذات بغير واسطة
او بواسطة لامتناع تعدد الواجب وعلى التقديرين يكون
الواجب فاعلا للصفة وقابلا لها لامتناع قيام صفة الشيء
بغيره وانه بط اذ الواجب بسيط والبسيط الحقيقي لا يجوز ان
يكون فاعلا للشيء وقابلا له وبيانه على ما حرره صدر المدققين
ان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل
الى المقبول بالامكان والفاعل عند استجماع شرايط
وارتفاع موانعه يصير فاعلا بالفعل ويجب وجود المفعول
وبمجرد الاستعداد الذي هو الامكان الاستعدادي
لقبول الشيء يصير قابلا له بالفعل سواء حصل فيه ذلك الشيء
اولا ويجوز ان يكون القابل من حيث هو قابل متصفا
بالمقبول وان لا يكون فيكون نسبته الى المقبول بالامكان
فاذا كان امر غير ذي جهتين فاعلا لشيء وقابلا له لزم
ان يكون نسبته اليه بالوجوب لكونه فاعلا بالفعل

وبالامكان لكونه قابلا له بالفعل من جهة واحدة ومنهما بات
وهو محال وهذا غاية تحرير الدليل ومبنى على انه لم يسقط له
الواجب بمعنى عدم التجوز به في الجنس والفصل الماخوذ كل منهما
من امر واحد على يلزم عدم كونه ذا جهتين فيجوز كونه فاعلا
وقابلا لشيء واحد من جهتين من جهة اخرى انه مع واجب لذاته
فيكون غنيا عن الغير في كمال ذاته وعلى تقدير كون الصفات
الحقيقية زائدة على الذات يكون محتاجا في التكميل
الى الصفة المغايرة له وكل ما هو مغاير له فهو ممكن لاستحالة
تعدد الواجب فيلزم ان لا يكون مستكملا في حد ذاته بل
محتاجا الى الممكن فيه مع انه غني عن العالمين هذا وان كان اقناعيا
له تاثيره في العقول كالبراهين اليقينية واعلم ان اخر على
تحقيق الملم والحكماء وجود خاص لا العلم كنهه غير قائم بالغير موجود بذاته
وتشخصه عين ذاته فهو متشخص بذاته لا بسبب التشخص الزائد عالم
بذاته لا بصفة العلم القدرة القائمة بذاته وهكذا الحال في سائر
الصفات الحقيقية كما مر والحاصل ان مصداق حمل الموجود
والعالم والقادر وكذا سائر الصفات نفس هويته
البسيط لا قيام المبدأ به كما في الممكنات بمعنى ان ذاته البسيط
كاف في ترتب الوجود والعلم والقدرة وغيرها وهذا هو
المراد من كون الموجود والعلم والقدرة وغيرها نفس الذات
غير زائدة على الذات وقال صدر المدققين لا حاجة الى هذا
التكليف اذ الموجود معناه ما يعبر عنه بالفارسية
بهست ولا يستلزم قيام الوجود به وكذا العالم ما يعبر عنه بدانا
وتفسير الموجود بما قام به الموجود والعالم بما قام به العلم

والقادر

والقادر بما قام به القدرة انما هو بمقتضى اللغة ولما دل الدليل
على عدم قيام الموجود والعلم والقدرة وكذا سائر الصفات
وانه موجود عالم قادر علم ان قيام المبدأ غير لازم وبعد تمهيد
هذا نقول ان صفة الشيء على قسمين احدهما ما يقوم به في نفس الامر
كالعلم بالنسبة الى زيد وثانيهما عرض لا يقوم به كالعالم والقادر
بالنسبة اليه فانهما عين زيد في الخارج لصحة حملهما عليه مواطاة
وزائدان على ماهيته كما والصفة بالمعنى الاول مغاير للموصوف
في الواقع والثاني عينه فيه والمراد بقولهم ان صفاته تعالى عين
ذاته ان صفاته في القسم الثاني لا الاول الزائد على الذات
وقد عرفت ان قيام المبدأ غير لازم فصح كون الصفات
عين الذات من غير تكلف وقال المدقق الدواني في هذا الوجه
مشترك بين الواجب وغيره فلا يصح توجيه كلامهم بهذا
ولا يخفى ما فيه فان قيام المبدأ بالموصوف في غير الواجب
غير مستحيل على الاشتراك قطعا والاشتراك بمجرد كون الصفة
الخارج المحمول غير معتد وا اعترض عليه بانه ثبت الكون في محل
امتناع كون الواحد فاعلا وقابلا لكن من جهة واحدة وكون
الجهة ههنا واحدة انما هو على تقدير ان يكون الواجب
بسيطا حقيقيا لا يتصور فيه كثرة اعتبارية ايضا فافهم
ثم اذا اقتضى العين حم اقول هذا الكلام بظاهره يدل على
ان الرؤية هو الادراك بالة الباصرة بفتح العين بعد العلم
المسبوق بمعرفة المرئي بحد او رسم والظاهر ان الرؤية
هو الادراك بالباصرة مطلقا كما هو المشهور عند الجمهور
والمذكور في شرح المواقف في تحرير محل النزاع لما ذكرنا

قوله

الى الشمس فرايناها ثم اغمضنا فعند التغميض نعلم الشمس علما جليا
وهذه الحالة مغايرة للحالة الاولى التي هي الرؤية بالضرورة
انتهى وواقعه السيد المحقق الشريف وراجعه كلام العلامة التفتازاني
في شرح العقائد ولعل مقصود الشارح ان الرؤية التي فيها
النزاع ما ذكرا اولا اثبات ان الرؤية وهي الادراك بالباصرة
حالة زائدة على اصل العلم فبين اولا ان معرفة الشمس تحصل بالحد
والرسم ثم اذا ابصره ثم غمض العين تحصل بالاغماض حالة زائدة حال م
على الحالة الحاصلة في الحد والرسم ولا شك ان هذه الحالة الثانية
الباقية وقت الاغماض الزائدة على الاول بواسطة الابصار
كما ان الحالة الثالثة الحاصلة بعد فتح العين زائدة على الاوليين
والحاصل ان الرؤية حالة زائدة على المعرفة اذ الحالة الباقية
بعد الاغماض زائدة على المعرفة الحاصلة بالحد او الرسم بديهة
وما ذلك الا بالابصار اذ لولا الابصار لم يحصل تلك الزائدة
على المعرفة السابقة وقت الاغماض ثم اذا فتحت العين
يحصل حالة اخرى فوق الثانية فظهر من ذلك ان منشاء
الزيادة هو الابصار وحقق تسمية الرؤية الى اسم الادراك
الحاصل بفتح العين لرؤيته سواء كان قبل الاغماض او بعده
والادراك الحاصل بعد الاغماض المسبوق بما ذكر رؤية
بالمعنى المتنازع فيه بهذا ينبغي ان يفهم هذا الكلام
وهذا امر ممكن في نفسه والمتعلق اى استقرار الجبل وان
امكن في حد ذاته الا انه غير ممكن باعتبار تعلق الارادة
بعدم استقراره والاتم ان الرؤية متعلقة باستقرار
الجبل في حد ذاته والحال انها متعلقة باستقراره مع تعلق

ارادة

ارادة الله تعالى بعدم استقراره وابدا كان الجبل وقت التجلي مع ارادة
ولا شك ان استقراره في الواقع مع تعلق ارادته تعالى بعدم استقراره
محال فلم يتم الاستدلال بالاية على امكان الرؤية ولا يبعد
ان يكون هذا هو المراد من قول الشارح وعلى الوجه الثاني ايضا بانه
حينئذ يندفع الجواب المذكور بعده بقوله واجيب بانه الخ
لكن انظر المدخول ملك نص اليه اقول لا يبعد ان يكون المقصود
العلم الشبيه بالمشاهدة فكانه قال اجعلني عالما بك كاني انظر
اليك وح يندفع الجواب الثاني ايضا اذ المخاطب لا يلزم ان
يكون معلوما علما تاما كما في مرتبة اليقين الثالث ان
لا يكون الجواب الى اقول المعترض مانع وليس للمانع مذهب فله
ان يقول ان المقصد من الجواب نفي العلم الضروري وكونه
مخالفا لراى المعتزلة غير مضر ولو بني الكلام على راى المعتزلة لكان
الدليل جدليا لا تحقيقيا على ما ذكرنا في الاجماع على هذا القول
يكون الدليل برهانيا بل الزاميا واما ثانيا فلان اندكاك
الجبل الى اقول مقصود المعترض ان مطلوب موسى على نبينا وعليه السلام
رؤية الله عظيمة حتى انما اراه بعيد ويمكن ان يكون الغرض من قوله تعالى لن تراني
نفي يمكن مع سر منه رؤيتها ولما نظر الى الجبل حين الاندكاك صار
مغشيا فظهر انه لا يطيق من رؤية مثل هذه الالة فيستعظم نفس رؤية
الالة بالمعنى المذكور والانصاف ان في الوجه الثاني من الاعتراض
تكلفات كثيرة ما رتبنا جلها لا يتم ولكن انظر الى الجبل الثالثة
بعد ارتكاب الحذف في ثلث مواضع من السابق غير ظاهر
بدا ارد لقول مجيب فلم يجمع موسى الى وجه يندفع ما ذكره
المجيب ثانيا من ان تجويز الرؤية كفر عند المعتزلة الى وجهه

ان موسى على نبينا وعليه السلام لم يقرر الباطل بل اختار زجرهم
بما يكون اوفق عندهم وتركه واضاف الى رد لما ذكره
المجيب اولا من ان الكلام ان يقول لهم ينظروا اليك ثم
اعلم ان الاحتجاج الاول بالآية على جواز الرؤية وكذا الجواب
من الخامس مجلسه من الاعتراضات قريب مما ساله المأمون
عن الامام علي بن موسى الرضا عليه السلام فاجاب عنه بما ذكره
الرد المذكور وتفصيل الكلام على ما ذكره محمد بن علي بن الحسين
بن بابويه القمي في عيون اخبار الرضا ان المأمون قال للرضا
عليه السلام يا ابن رسول الله ما معنى قول الله عز وجل ولما جاء
موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب ارني انظر اليك قال
لن تراني كيف يجوز ان يكون كليم الله موسى بن عمران لا
يعلم ان الله تعالى لا يجوز عليه الرؤية حتى يسأله هذا السؤال
فقال الرضا عليه السلام ان كليم الله موسى بن عمران علم
ان الله تعالى اجل ان يرى بالابصار ولكنه لما كلمه الله تعالى
وقربه نجيا رجع الى قومه فاخبرهم ان الله كلمه وناجاه فقالوا
لن نؤمن لك حتى نسمع كلامه كما سمعت وكان القوم سبعمائة الف
والف رجل فاختار منهم سبعين الفا ثم اختار منهم سبعة الاف
ثم اختار منهم سبعين رجلا لميقات ربه فخرج بهم الى طور
سيناء فاقامهم في سفح الجبل وصعد موسى الى الطور وسال
الله ان يكلمه ويسمعهم كلامه وكلمه الله وسمعوا كلامه من فوق
واسفل ويمين وشمال ووراء وامام لان الله تعالى احدثه
في الشجرة ثم جعله منبعثا منها حتى سمعوه من جميع الوجوه
فقالوا لن نؤمن لك بان هذا الذي سمعناه كلام الله

حتى نرى الله

حتى نرى الله جهرة فلما قالوا هذا القول العظيم واستكبروا وعتوا بعث الله
عليهم صاعقة فاخذتهم بظلمهم فماتوا فقال موسى يا رب ما اقول
لبني اسرائيل اذا رجعت اليهم وقالوا انك ذهبت بهم فقتلتهم
لانك لم تكن صادقا فيما ادعيت من مناجاة الله اياك
فاحياهم الله وبعثهم معه فقالوا انك لو سألت الله ان يريك
ننظر اليه لاجابك وكنت تخبرنا كيف هو فنعرفه حق معرفته فقال
موسى عليه السلام يا قوم ان الله لا يرى بالابصار ولا كيفية له
وانما يعرف باياته ويعلم باعلامه فقالوا لن نؤمن لك حتى تسأله
فقال موسى يا رب انك قد سمعت مقالة بني اسرائيل وانت اعلم
بصلاحهم فاوحى الله تعالى اليه يا موسى سلني ما سألوك فلن اؤاخذك
بجهلهم فعند ذلك قال موسى رب ارني انظر اليك
قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه وهو يهوي
فسوف تراني فلما تجلى ربه للجبل بآية من اياته جعله دكا وخر موسى
صعقا فلما افاق قال سبحانك تبت اليك يقول
رجعت الى معرفتي بك عن جهل قومي وانا اول المؤمنين منهم بانك
لا ترى انتهى كلامه عليه السلام والنجوى السر بين الاثنين
يقال نجوته نجوى اي ساررته كذا ناجيته والنجي على فعيل الذي
تساوره وقد يكون النجي والنجوى اسما ومصدرا او سفح الجبل
اسفله والوجه والجهة بمعنى والصاعقة نار تسقط من السماء
في رعد شديد والصاعقة ايضا صيحة العذاب يقال هدى
فلان اي اشتد وكهف النبي اوكه دكا اذا ضربته و
كسرته حتى سويته بالارض وخر خرورا اي سقط ويقال
صعق الرجل صعقة اي غشي عليه كذا في الصحاح انتهى

لكنه مع ما ذكر في رد الاحتجاج ثم اعلم ان سماع القوم كلام الله تعالى في جميع الجهات
يوجب ان يكونوا كلهم فوجه اختصاصه بموسى عليه السلام ما ذكر في
بحث الكلام او بان المقصود الأصلي اسماعه بهذا الوجه اكراما له و
اسماعهم انما هو باستدعائه   بزيادة الطمأنينة قال صاحب
المواقف ان العلم لا يقبل التفاوت فانه صفة توجب لمحلها تميزا
لا يحتمل متعلقه نقيضه بوجه من الوجوه و ههنا كلام ذكره الشارح
في مبحث العلم من الأعراض و التعويل في توجيه الطلب على
ما سيجيء كانه في طلب ابراهيم ع   اقول توجيه الاعتراض
بكل من المنع والنقض متصور اما بالاول فبان يمنع قول المستدل
لو امتنع لما سأل و تبين ان بيانه غير تام لجواز ان يكون سؤاله مع العلم
بامتناعه لزيادة الطمأنينة كما ان ابراهيم على نبينا و عليه السلام
كان مؤمنا باحياء الموتى لكن طلب كيفيته لزيادة الطمأنينة
واما النقض فبان يقال لو تم ما ذكره المستدل في بيان الملازمة
في قوله لانه ح اما ان يكون الخ لزم محال هو عدم جواز طلب
ابراهيم كيفية احياء الموتى بيان اللزوم ان خلاصة الوجه
جارية فيه بان يقال اما ان يصدق ابراهيم ع احياء الموتى
فلا يجوز طلب كيفيته وان لم يصدق به فالجاهل بما يجب الايمان
به اعني احياء الموتى لا يكون نبيا خليلا و قد وصفه الله تعالى
بذلك والجواب مشترك و اقول يمكن ان يقال في تأويل طلب
الخليل احياء الموتى ان مقصوده طلب عين اليقين بعد
حصول اليقين و ذكر في المواقف و شرحه ان الله تعالى
اوحى الى ابراهيم اني اتخذت انسانا خليلا و علامته انه
احيي الموتى بدعائه فظن ابراهيم انه ذلك الانسان فطلب

الاحياء

الاحياء ليطمئن قلبه بهذا التأويل على وجه ما في عيون اخبار الرضا
منسوبا الى الامام الهمام علي بن موسى الرضا عليه السلام حين سأل عنه
المأمون حيث قال المأمون يا ابن رسول الله صلى الله عليه و اله
اخبرني عن قول ابراهيم رب ارني كيف تحيي الموتى قال اولم
تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي قال الرضا عليه السلام ان الله
كان اوحى الى ابراهيم ع اني متخذ من عبادي خليلا ان سألني
احياء الموتى اجبته فوقع في نفس ابراهيم ع انه ذلك الخليل
فقال رب ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن
ليطمئن قلبي على الخلة ثم فصل عليه السلام بقية الآية و حاصل التأويل
ان الله سأل عنه انك لم تؤمن باحياء الموتى حتى تطلب كيفيته
فقال ابراهيم انا اؤمن باحياء الموتى ولكن طلبته ليطمئن قلبي بانني
ذلك الخليل الذي يستجاب له سؤال احياء الموتى   و على
الوجه الثاني اي الجبل حال حركته واعترض على الوجه الثاني بهذا
والمستدل بهذه الآية على عدم جواز الرؤية بانه تع علق رؤيته
باستقرار الجبل حال حركته و استقراره في تلك الحالة محال
فالرؤية المعلقة عليه محال و جوابه ما مر فلا تغفل وانت خبير
بعد ما ذكرنا سابقا ان الاستدلال بهذه الآية على عدم
جواز الرؤية اقرب بالعبارة من الاستدلال بها على جواز
جوازها كيف و كلام الامام عليه السلم على ما نقل في التفسير
حيث قال فان استقر مكانه وهو هيئ اي يسير مؤيد لعدم
الجواز فافهم   واجيب بانها اقول قد عرفت مما ذكرنا
في تقرير الايراد على الوجه الاول اندفاع الجواب المذكور
كيف و كون الرؤية معلقة باستقرار الجبل من حيث هو

ثم والجواب عن السند ما عرفت ويقول البعض يجوز ان يكون معلقه بالنظر الى الجبل
وقت الزلزال شرطا ولزوم الاختلاف في الكلام ثم او محصل الكلام
الامر بالنظر الى الجبل فانه من وقع الاستقرار بعد النظر بشرط الا
للمنه كاك حال الزلزال بنع الرؤية ولا احتمال فيه كما لا يخفى قلنا المراد
اذ الها وقد عرفت انه يجوز ان يكون المراد بالاستقرار عقيب
النظر لشرط التزلزل والاركاك ولا توجه للسوال قطعا
واتيه استقرار الجبل حال الحركة ممكن اى المحول اذا كان المراد
بالاستقرار حالة الحركة بشرط الاتصاف بها فلا شك في عدم امكانه
وكذا بعد تعلق ارادة الله به بحركة والسكون والاجتماع
والافتراق ثم خصوصا اذا كان السكون عدم الحركة عما
من شانه الحركة والا انها مدركة بوسيلة الحس وذلك
انا نرى الطول قريبا بان يكون متعلق الرؤية بالذات ثم
ويجوز ان يكون تميز الطويل عن العريض بواسطة ان الطول
مدرك بوسيلة الباصرة الا انه مبصر بالذات فافهم
مرورية الطويل هي رؤية الجواهر الموهم ما ذكره لدل على
ان رؤية الطول هو رؤية الجواهر الفردة التي هي طاهر الجسم
لا رؤية كلها وهكذا الحال في العرض لان نسبة الصحة
اى فيه انه يجوز ان يكون العدم منافيا لصحة الرؤية فلا
يكون نسبتها الى الوجود والعدم على السوية فتدبر اما
الوجود او الحدوث يجوز ان يكون علة المشتركة الوجود
بشرط الحدوث او بشرط الامكان وح لا يلزم صحة رؤية
الباري لانه عبارة عن الوجود اى لا يجوز ان يكون الحدوث
هو الوجود الخاص اى الوجود المسبوق بالعدم وح لا يلزم

ان يكون

ان يكون العدم جزء العلة فتامل فيه والمشترك بينها وبين الجواهر
غير مسلم لما عرفت من ان العلة يجوز ان يكون الوجود بشرط
الحدوث وليس مشتركا بينها وبين الواجب كما لا يخفى ثم اقول
المشترك بينها وبين الواجب هو الوجود المطلق وهو غير موجود
في الخارج فلا يكون موثرا الا ان يقال التاثير صفة اثبات فلا
يتصف به المعدوم في الخارج كما ذكره في العدم من ان المراد
بالعلة ههنا اقول فيه بعد التكلف ان كون الوجود من هذا
القبيل غير مسلم لما تقرر من ان من الامور الاعتبارية
معناه الامكان اى الامكان الذاتي لا الاستعدادي او الامكان
الاستعدادي موجود في الاعيان بزعم الحكماء وفيه ان هذا اعتراض
فله ان يقول مطلق الامكان امر اعتباري فان الامكان
ايضا مشترك لان اريد به الامكان الاستعدادي وح لا اتجه
وجه الدفع اوله ان يمنع كون الامكان الامكان الاستعدادي
اعتباريا ثم اقول لو تم الوجه المذكور لكان ابطالا للسند
الاخص لوجود سند اخر كما سبق من ان المعدوم متصف بالامكان
اى لو اورد في السند الامكان بشرط الوجود اندفع بذلك ذكره
ووجه اندفاعه اى اقول قد مر في كلام ان الكل يندفع بان المراد
بالعلة ما يصلح متعلقا للرؤية لا الموثر وبهذا القدر يندفع
الاعتراض الثالث ولا حاجة الى التفصيل الذي هو مورد
الاعتراض الاتي بل يكفي ان يقال المراد بالعلة ما ذكرنا لا
الموثر حتى يتوجه عليه انه لا يلزم ان يكون للمعلول المشترك
علة مشتركة مستندا بما ذكره من جواز تعدد العلل الموثرة
للمعلول النوعي وما ذكرنا من انه متعلق الرؤية لا يجوز ان يكون

مشترك بين الواجب والممكن ... بشرط الحدوث ...

ما قوله حم

المعنون بقوله بل المراد المطلق

من الخصوصيات غير مسلم والبيان غير تام لما سنذكره
في الايراد من ان المذكور من زيد في ذلك الخصوصية خصوصية
ذاته الموجوده فلا تغفل قيل ان الهوية المطلقة الكلام
للسيد المحقق في شرح المواقف حيث قال بعد ذكر الدليل
المعقول المذكور وتعدد دافع المص اى صاحب المواقف
في ترويج المسلك العقلي لاثبات صحة رؤيته تع لكن لا يعتبر
على الفطن المنصف ان مفهوم الهوية المطلقة الى ما ذكره انما
يتصور لتحقيق الرؤية اي بعد وضع ان الوجود المشترك
متعلق الرؤية لا مطلقا كما لا يخفى واجاب الآمدي بان
المتمسك انت خبير بان اعتقاد المتمسك لا يفيد في
الاستدلال او للخصم ان يمنع معتقده فالوجه ان يقال ان
الوجود مشترك معنى لما مر في بحث الوجود اولا يخفى
ان الوجود مشترك بين الواجب والممكن بتقسيمه هو الوجود المطلق
وهو لا يصح متعلقا للرؤية كما ذكرنا اراد ان الوجود الخ
احمل الدليل الذي استدل الشيخ الاشعري لو تم لدل على
عدم زيادة الوجود في الواقع على الماهية حيث قال لو زاد
الوجود على الماهية لقام الوجود بالمعدوم وانه محال ولما لم يكن
قائلا بالوجود الذهني لم يلزم ان يكون وجود كل شيء عين
ماهيته في نفس الامر فتامل جدا ونقول انما يتعلق به
الخ لا نعلم ان يكون مثل ذلك في رؤيته تع فتبين واما
النقض بصحة الملموسية اقول لا فرق بين صحة الملموسية
وصحة المشمومية والمذوقية والمسموعية اذ كل ما
يقال الخ اقول يمكن بيان الفرق بينهما بان تعلق اللمس

بعني

١٦٦

يقتضي كون الشيء موجودا خارجيا متقدما في المرتبة على التعلق بخلاف
تعلق الخلق فانه لا يقتضي تقدم وجود المخلوق على التعلق بل
للتعلق المذكور مدخل في وجود المخلوق في الخارج واما
الاجماع فاتفاق الامة الخ الشيعة والمعتزلة يمنعون انعقاد الاجماع
على ذلك في وقت من الاوقات ولهم ايات واحاديث على
عدمها كما نقلنا من عيون اخبار الرضا وذكر فيه انه قال الرضا
في قول الله وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة يعني مشرقة منتظرة
ثواب ربها وبعث جمع الشيخ بعض حرث نحو جميع احمر الاحتمال
ان يكون الخ لا يخفى ان المعترض على تعيين كيفية الاحتمال لمقابلته كلام
بالقول بان النظر الموصول بالى بمعنى الانتظار لم يثبت والقول
بانه يحتمل ان لا يكون النظر في الايات بمعنى الانتظار خارج عن
القانون الا انه توضيح قول المعترض النظر الموصول بالى
قد جاء بمعنى الانتظار وقوله وتوجيه ظ فتدبر والشعر والانوار
في الصحاح نظرا اليه شزرا وهو نظر الغضبان بمؤخر عينه والازوار
بمعنى الشيء العدول عنه ولو سلم محمول الخ هذا ناظر الى الجواب
منع وهو انما يصح اذا كان الاعتراض ابطال المقدمة لا منعا مع ان
تقريره بطريق المنع غير بعيد بان يقال لا نم ان النظر الموصول
بالى موضوع للرؤية ظ لا يجوز ان يكون موضوعا لتقليب الحدقة
وما ذكره من قوله لا تضافه الخ تقرير للسند وح لا يجاب
بان المنع كما لا يخفى يجب الحمل عليها الخ انت خبير بما فيه اذ صح
اضمار كل منهما فكيف يجب الحمل على رؤيته تع وكيف يكون
لانه نصا في وقوع الرؤية كما ذكره بقوله واما النص فمن الكتاب
قوله تع وجوده الخ والحمل على كونهم مجوزين الخ للمعتزلة ان يقولوا

مشع

لما امتنع عقلا رؤيته يجب ارتكاب خلاف الظاهر في الآية
وهو لا ينافي ما ذكره البعض انه لا يخفى انه مع وجود هذا
التفسير لا يتم الاستدلال وما ذكره بهذا المفسر لا يستلزم الرؤية
بلا تشبيه فلا يلزم من الآية ما هو المستدل في جعل الآية نصا في وقوع مطلوب م
الرؤية حيث قال وكمنه اي من الذي من الكتاب قوله تعالى الذين
الى الان ينظر ... بالبعض ما لم يحتمل الخلاف بل اياد بالقرآن
والحديث لا تضامون روي بتخفيف الميم من الضيم وهو الظلم
اي لا يظلم بعضكم بعضا في رؤيته فيراه البعض دون البعض وروي
بالتشديد في الانضمام وهو الازدحام اي لا يزدحم بعضكم بعضا
في رؤيته هذا وللمعتزلة ان يقولوا بعد تصحيح الرواية ان الرؤية
الواقعة في هذا الحديث بمعنى العلم وفيه ما فيه او بانطباع
او باشراق حضوري يحصل بالمقابلة المستتبعين للعين السليمة كما ذكره
صاحب الاشراق فانهم جوزوا رؤية اعمى الى لا يخفى ان الرؤية
بهذا المعنى معروف لا يتصور الا ان يكون المرئي في جهة والرائي
في خاصته فلو اطلقوا الرؤية على معنى آخر غير المشهور كالانكشاف
التام لانتزاع الاحتجاب اللفظي والقوي بان الله قادر على اعطاء
الانكشاف التام للباصرة على طريقة ادراك الناطقة ح
لا يلزم ان يكون في جهة كما ذكره الغزالي في احياء العلوم بمعنى
بمعنى المشهور لرؤيته عندنا ما هو مستبق هي مسألة الحكمة
كون الشيء جائز الرؤية وعدم القرب والبعد المفرط والمقابلة بالذات
حكمها كان الصور المرئية على القول بانعكاس الشعاع وعدم
الصغر المفرط اسفار الحجاب وكونه مضيئا بذاته او بغيره
لزم ان يراه الان اقول التحقيق البيت بتمامه وح

لا حاجة

لا حاجة لي الملازمة المذكورة الدخول قال صاحب
المواقف فيه ضعف اي انت خبير بضعف ما ذكره في وجه الضعف
اما اولا فلان تركب الجسم من الاجزاء باطل قطعا لما مر في مبحث
الجواهر واما ثانيا فلانه لو سلم جواز تركيبه منها يجوز ان لا يكون
شيء منها ويبالغ في الصغر ويكون المرئي هو المجموع المركب منها
ويكون الاختلاف بالصغر والكبر في الرؤية باختلاف الرؤية
قربا وبعدا كما ذكره المص ويمكن رفع الاول بان مقصوده بيان
الضعف على فرض تركب الجسم من الاجزاء فتامل فلا تكون
في الاحوال والاوقات الخ لا يخفى انه خلاف الظاهر المستفاد
من الآية والنافين ان يقولوا ان المراد كان ظاهر الآية نفي الادراك
بالبصر في الاستقبال ولم يقيد الدنيا والآخرة كما عاما ولما اقمنا
الدليل العقلي على عدم جواز الرؤية فالضرورة تلجئ على حمل الآية
على خلاف الظاهر فافهم بل رؤيته لخصوصه اي اقول في الجواب مردود
حيث وقع في القول دركته ببصري اي رأيته والادراك بمعنى الاحاطة
من جميع الجوانب لم يوجد في الكتب المعروفة في اللغة او نقول
الادراك بالبصر هو الرؤية اي اقول لا يخفى على متتبع اللغة ان الرؤية
بالعين هو الادراك بالباصرة ويلزم من نفيه الرؤية بالعين واما الرؤية
بغير العين فهو بمعنى العلم كما وقع في الصحاح وغيره من كتب اللغة كان
المثبتين لرؤيته تع اي للنافين ان يقولوا ان الحالة المخصوصة
التي تحصل لنا بالبصر لا تكون الا بالمقابلة او حكمها والله تعالى
منزه عن ان يكون في جهة فكيف يحصل لنا تلك الحالة بالنسبة ان م
الى الله المنزه عن الجهة والمقابلة فتدبر وما يقال ان انه منقوض
بابصار الله تعالى لنا ففيه ان الابصار هو العلم بالمبصرات

كامر غير مرة   قوله انشاء المدايح ذكر قبله في الكلم القديم لا اله الا هو خالق
كل شيء فاعبدوه وهو على كل شيء فاعبدوه وهو على كل شيء وكيل
وبعده قوله تع قوله تع وهو اللطيف الخبير ولا شك ان ذكر ما ليس من المدح
بين المدحين ركيك   اعني على وجه الاحاطة الخ قد عرفت ما فيه فلا
نعقل   واما رؤيته على الوجه المذكور الخ قد مر ان الادراك بالباصرة
هو الرؤية والمانع في الاية من حمل النفي في مقام التمدح بكون نفيا
بل هو للنفي المؤكد في المستقبل اذا كان لن كك وعلم بعد النفي موقت وان
وقت فالمراد التابيد   فلا شك انه لو تم هذا لكان ايرادا على ظ
الاية اذ هي بكذا ولن يتمنوه ابدا والتمني في الآخرة للتخلص على ظ
الاية فلا بد من التاويل كما لا يخفى فالظاهر ان يقال التابيد ماخوذ في
قوله   مفهوم لن فافهم   وجعل ذلك من فروع وجوب الوجود لان ما في
وجوده لم يكن في جهة والا لكان جسما او جسمانيا وما يدرك بالباصرة
يجب ان يكون في جهة كما مر   لكان ناقصا بذاته الخ اقول لو تم
هذا الدليل لزم ان لا يكون افعاله تع معللا بالاغراض مع ان
المص ذهب اليه انها معللة بها وجوابه ان كون الافعال معللة بها
لا يقتضي ان يكون الغرض عايدا اليه حتى يلزم النقص بدون تحصيل
الغرض وسنفصل الكلام فيه في محله واما الجود فهو افادة ما ينبغي
لا العوض عايد اليه فلو لم يكن الواجب تع جوادا كان فعله
لعوض عايد اليه فيكون مستكملا به فيكون ناقصا وحاصل الجواب
منع لزوم النقص على تقدير كون افعاله معللة بالاغراض
لجواز ان يكون الغرض عايدا الى المخلوق واما لزوم النقص
على تقدير عدم كونه جوادا بالمعنى المذكور فظاهر كما لا يخفى
هذا وعرفوا الحكماء الجود بافادة ما ينبغي لمن ينبغي لا العوض وغرض

انه سلب الجود

وقال المحقق الدواني يمكن الاقتصار على افادة ما ينبغي لا لغرض لان
الافادة لمن لا ينبغي لم يكن الافادة ما ينبغي ومعلوم ان الغرض شامل
بل العوض ايضا غرض في هذا المقام فيكون الاكتفاء باحدهما كذا في
رسالة اثبات الذات والصفات ولعل كلام الش ايماء الى
هذا حيث قال هو افادة ما ينبغي لا لعوض ويرد عليه بان ما لاجله
الفعل قد يكون امرا عرض الفاعل من الفعل تحصيله وهو غير حاصل
كما في ضربت للتاديب فيقال للفاعل ح مستفيض وقد يكون امرا
حاصلا قبل وقوع الفعل كما في قعدت عن الحرب جبنا ويقال
لفاعل الفعل ح المفيض فلو اكتفى بالغرض اذا العوض لم يشمل
المفيض والمستفيض معا فمن البين انه لا يعتبر في افادة ما ينبغي ان
للمستفيد وتحصيله واقول ما ذكره في وجه عدم الاختصار على الغرض
محل بحث اذا الغرض ما لاجله الفعل وهو شامل لما كان المفعول تحصيله
ولما كان حاصلا فيشمل المفيض والمستفيض بل الظ انه حكم الاكتفاء
بالغرض لشموله العوض العايد الى الفاعل كما لا يخفى والمذكور في حكمة
الاشراق وشرح العلامة الشيرازي بان الجود افادة ما ينبغي
ان للمستفيد وذلك بان يكون لا يستغني عنه مرغوبا فيه والا لكان
جودا لعدم الاستفادة لا لعوض من الاعواض والا كان معاملة لا
جودا انتهى وما ذكره الش موافقه وقال صدر المحققين جوده
فيضان الخير عنه من غير بخل ومنع وتعويض على كل منه بقدر ان يقبله
بقدر ما يقبله وقيل انه لم ياخذ ان يكون لا العوض ولا الغرض
وكانه انما تركه لان فعله بل فعل كل فاعل مختار عنده تعالى
بالغرض على ما حقق في موضعه وانت خبير بان السيد المدقق
قد اخذ في الجود كون الفيضان في غير تعويض ولعل مراد

القابل انه لم يا خذ فيه القيدين معا لاشتباههما فتدبر لم كون
كون فعل الفاعل المختار معللا بالغرض لا يستدعي ان يكون الفائدة
عائدة اليه كما وسيجيء تفصيله عنقريب واعلم ان النقص
المشاهد في بعض الممكنات بواسطة قصور القابلية والاستعداد
على تحقيق المحققين من الحكماء والمتكلمين كما ان الاربعة لا يمكن ان
يكون الا زوجا كذلك لا استعد شخص في اشخاص العالم الا ان
يكون على وجه وصفه هو عليها فالشرور في قصور القابل و
الشر فيه على ما ذكره المحقق الدواني ان الخير هو الوجود والشر هو
العدم والوجود انما فاض منه تع والعدم انما هو مقتضى الطبيعة اللاكيفية والوجود
فكل خير وكمال من فيض فضله وكل شر ونقص من طبيعة الممكن
وما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك
انتهى واقول الشر تحقيق مبين لا غبار عليه الا ان القول بان
كل شخص لا يستعد الا ان يكون على وجه هو عليه محل بحث اذ الظهور
ان كثيرا من الاشخاص يظهر منه استعداد وكمال زايد على ما هو عليه
ولم يقع وعلى وجه تحقيق هذا الزائد فيه لموانع شاغلة من تحصيل
الكمال عائقة من السعي فيه وليس للانسان الا ما سعى فالوجه الاخصاص
على ان النقص من قصور القابلية وطر الدعوى المذكور وافيد في
شرح الهياكل ان وجود الاتم في نظام الكل ما وقع عليه محال في
نفس الامر وان كان ممكنا بحسب ذاته فان كل ممكن له علة والعلة
لا يمكن ان يتخلف منها اي معلول اي اتفق بل لكل علة معلول خاص
يناسبها وتلك المناسبات والعلل المنتهية الى الواجب
اقتضت الوقوع على الوجه الواقع في كل وقت دون غيره من
الوجوه المتصورة فالوقوع على جزاحق حكم كه حكم لما ناسبت طبع

كذا حكم

كه ذ حكم او خرون ابدنيت غير محال نظرا الى نفس الامر فعلى ما افيد
يجب ان يكون شخص على ما هو عليه في كل وقت وللى هذا اشار
الخيام بالفارسية هر چيز كه هست آنچنان مي بايد انجم كه اي خان
لائق نا بدنيت ملائم هذا اقول من قال بالفارسية در كار
خانه عشق از كفر ناگزير است آتش كه را بسوزد گر بو لهب نباشد
ونحن نقول ان اصلاح حال الكل من حيث هو مقدم على صلاح الجزء
في نفسه ضرورة وسيجيء انه تع حكيم اي عالم بالاشياء كما هي وفاعل
للافعال كما ينبغي وبعد تمهيد هذا اقول لو وقع في العالم شر جزئي بحسب
وفي بادي النظر انه ليس على ما ينبغي في حد ذاته لا بد ان يكون اصلح
نظرا الى نظام الكل لا محالة وان لم نعلم بخصوصه والا لم يقع كخر ابي
المذكور على ما وقع لاستلزامه عدم كون الواجب حكيما فكفر ابي
لهب مثلا وان لم يكن على ما ينبغي نظرا الى نظام الكل والا لما وقع
كفره اذ الحكيم لا يخالف مقتضى حكمته فما يقع غير الكائنات لا بد ان
يترتب عليه فائدة في الواقع وهذا لا ينتقض كون ابي لهب مجبورا بالكفر
كما سيجيء تفصيله وقد عرفت في بحث القدرة انه فما الواقع في
كل وقت موافق لمقتضى الحكمة الكاملة بلا شبهة وللاستعدادات
التي في المواد الجزئية واقعة على وفق مقتضى الحكمة فطلق على الوقت
بالاستعداد فلا يقع في وقت الا ما يناسب الاستعداد والذي
اعطى لكل مادة جزئية فالسالك العارف يجب ان يرضى بكل
ما يقع في كل وقت وان لم يكن على ما يرتضيه جعلنا الله واياكم
ايها الطالبين من الراضين بقضائه الصابرين على بلائه هذا اما
تعدت الوجدان شاهدا عليه بعد امعان النظر والله ولي
التوفيق وبيده ازمة التحقيق لان الملك الحق فيه المالك

هو القادر على الابداع والانشاء وقيل هو القادر مطلقا وقيل
هو المتصرف في الملك المطلق من لا يكون مملوكا بوجه والمطلق
منه باي وجه اعتبر ما يصح اطلاقه عليه منحصرة فيه تع حقيقة وقول
الشارح هو المعنى الذي اه اشارة الى المعنى الجامع   لانه يمتنع
عليه التغير ولانه لو لم يحصل له تعالى شيء من الكمالات في وقت لكان
ناقصا وانه محال فكل ما يمكن ان يحصل له من الكمالات فهو حاصل له
ازلا وهذا هو المراد مما اشتهر من قول الحكماء من انه ليس
للواجب تع حالة منتظرة وقد فصل الشارح الكلام فيه في الهيات
الشفاء وفصل الاستاد الكلام فيه في رسالة مفردة
وهو ان يحصل له اه افيد في شرح اثبات الواجب ان التمامية
هي كون الشيء موصوفا بجميع ما امكن من الكمالات فان لم يكن له
وراء الذات شيء من الكمالات الزائدة من الصفات
بل كان ذاته بنفسها تمام الصفات وعين الكمالات كان
فوق التمام وربما يطلق فوق التمام على ما يكون تماما ما يفيض
منها لغيره انتهى وقول الشارح وهو ان يحصل منه اه يلايم المعنى الاخير
وعبارة الشيخ في الهيات الشفاء هكذا واجب الوجود فوق
التمام وانه ليس انما له الوجود الذي له فقط بل كل وجود فهو
فاضل من وجوده وفايض عنه انتهى ومحصوله انه فوق التمام لانه
كما ان الوجود الذي هو واجب بذاته له فكذلك كل وجود كان
ما شيء من وجوده وفايض عنه وكلام الشارح قريب منه ولكن
وجوبه اه   اي وجوب الوجود ويدل عليه قال الشيخ في الهيات
الشفاء واجب الوجود حق لان حقيقة كل شيء خصوصية
وجوده الذي يثبت له فلا احق اولى من واجب الوجود

وقد يقال

وقد يقال حق انه لما يكون الاعتقاد بوجوده صادقا فلا احق
بهذه الحقيقة ما يكون الاعتقاد بوجوده صادقا ومع صدقه
دايما ومع دوامه لذاته لا لغيره وساير الاشياء فان ماهياتها
كما علمت لا تستحق الوجود بل هي في انفسها وقطع اضافتها الى
الواجب الوجود تستحق العدم ولذلك كلها في انفسها باطلة
وبه حقة وبالقياس الى الوجه الذي يليه حاصلة فلذلك كل شيء
هالك الا وجهه فهو احق بان يكون حقا انتهى ومحصوله اجمالا ان الحق
هو الثبوت وحقيقة كل شيء هو وجوده الخاص الذي به يثبت
ذلك الشيء فلا احق من واجب الوجود لكونه نفس الوجود الدايم
الذي دوامه لذاته وساير الاشياء نظرا الى ذواتها لا يستحق
الثبوت والدوام لذاتها بل انما تستحق الوجود نظرا الى اعطاء
الواجب وفيض فضله وحقية الاشياء وثبوتها به فهو احق واحرى
بان يكون حقا وكل ما سواه هالك غير حق وثابت في حد ذاته
ويطلق الحق على ما يكون الاعتقاد بوجوده صادقا فهو مطابقا
للواقع فما يكون الاعتقاد بوجوده صادقا فاصدق دايما لذاته
لا لغيره ويكون اولى بان يكون حقا   اي ثابت دايما اه وهذا
تكرار لما سلف من ان وجوب الوجود يدل على سرمديته وقد
يتوجه عليه ان الترديد على ما سبق هو ما يكون موجودا ازلا
وابدا لم يجادف مفهومه عدم قابلية العدم والفنا كما لا يخفى وان
فرض اشتراكهما فلا تكرار   وكل مجرد عالم بالاشياء
اه قد مر تفصيل الكلام فيه فلا نعيد   لان كل موجود سواه
اه اقول ولان كل موجود لا يقتضي العدم وهو يجري بعض الموجودات
بالموت والفنا بمصلحة فناء الكل او غيره   لانه يوثر عدم

في الفرق بين الجبر والقهر

الممكنات الخ ولانه يعجز وجود الممكنات الخ باعطاء العدم لا انتظام
حال الكل او بعضه ومما يلائمه ما في بعض الادعية وقهر عباده بالموت
والفناء والفرق بين القهر والجبر بالتفسير الذي ذكرناه جدا وقيل الجبر
الذي هو المطلوب ان يصل اليه الايدي والانظار ماخوذ من قولهم
نخلة جبارة اذا فاتت الايدي بان ينالها وقيل هو المتكبر كذا افيد
في شرح الرسالة وقال صدر المحققين قدس سره انه منزه من سواد الكاينات
ما لا يستحقها في الصور والاعراض وغيره احيا بالمواد المقهورة بما تستحقها
في الصور والاعراض فتدبر لانه القايم بذاته الحافظ المحصنة
شرح الاشارات انه هو القيوم وهو القايم بذاته غير متعلق
الوجود بغيره على الاطلاق انتهى ولعل الشارح فسره باللازم
اذ ما كان اراد باللازم او ما كان قايما بذاته غير متعلق
الوجود بغيره اصلا يكون مقيما لجميع الممكنات اي معطيا لما به
قوام الممكنات وافيد في شرح الهياكل ان القيوم هو المدبر
المتولي لجميع الامور على ما يستفاد من كلام العسري الا ان يكون فتدبر
قراءة اه وكذا الاستواء على ما يستفاد من قوله تعالى الرحمن على
العرش استوى راجع الى القدرة اذ جاء الاستوى بمعنى الاستيلاء
قال الشاعر قد استوى عمرو على العراق من غير سيف ودم مهراق
اي استولى ولا يتوهم ان الاستواء بالمعنى المذكور يشعر بالانظار
المنهي عنه تعالى اذ الاستيلاء كان الغالب لا يشعر به وتخصيص الاستيلاء
بالعرش لما تقرر من ان العرش اعظم الخلق فالاستيلاء عليه
مستلزم للاستيلاء على غيره كذا في المواقف وشرحه وذهب
الشيخ الاشعري على ما نقل عنه الى ان الاستوى صفة زائدة
غير عائدة الى واحدة من السابقة ان لم نعلم حقيقة فافهم

قوله والقدم

قوله والقدم عن البقاء اه القدم عدم مسبوقية الوجود بالعدم او غيره
كما مر والبقاء هو الموجود المستمر او استمرار الوجود فارجاع
القدم اليه محل تامل الى ان اليد مجموعة مغايرة للقدرة
والوجه لا محصل ما في المواقف ان اليد موضوعة للجارحة المخصوصة
والوجه ايضا موضوع للجارحة المعينة وقد تعذر حملهما على معناهما الحقيقة
فتعين التجوز ولعل هذا مراد المصنف وما وقع في بعض الاحاديث على
ما في شرح المواقف على ان الجبار يضع قدمه في النار وفي رواية
يضع رب العزة فيها قدمه فعلى تقدير الصحة القدم فيه محمول
على معناه المجازي لاستحالة ان يكون له هذا العضو وكذا
الاصبع محمول عليه في قوله عم قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع
الرحمن الفعل المتصف بالزايد الظاهر ان يكون المصنف موافقا
المعتزلة القائلين بان حسن الفعل وقبحها لصفة زائدة
لا لذاتها ولك ان تحمل الاتصاف على ما يعم الاعتباري حتى
يلايم ما ذهب اليه مشايخنا على الحديث الحنفية اشعار
بان كل نعمة حادث اذ لا قديم سوى الله كما هو مذهب المص
واما على طريق الاشاعرة فالصفات ايضا قديمة وصدورها
من الذات بلا شبهة ولا اتصاف لها بالحدوث الا ان
يراد به الحدوث الذاتي يفعله ذم اه ان المراد بالذم
كان لا الذم في الجملة والا لكان المكروه قبيحا ولم يصح قوله
والاول واجب ان استحق تاركه ذم في الجملة والا لكان المكروه
لا يجب ان يكون واجبا وكذا لا يصح قوله فمندوب فافهم
في نفسه اي الفعل موصوف في ذاته بالحسن او القبح لان الشرع
يثبت له الحسن والقبح من غير اتصاف باحدهما في ذاته والمراد

مبحث حسن القبح

الفعل الاختياري او الفعل الغير الاختياري لا يتصف بشيء منهما وقوله
لذاته اشارة الى معظم الاقدمين من المعتزلة القائلين بان الفعل
حسن او قبيح في حد ذاته لا لصفة بل لذاته وقوله او صفة لازمة اشارة
الى مذهب من تأخر منهم عن قدماء المعتزلة وقوله واما لوجوه و
واعتبارات اشارة الى القول ... اشارة الى بطلان مذهب الاقدمين
من المعتزلة المتقدمين منهم انه لو كان حسن فعل او قبحه لنفس ذاته
او لصفة لازمة لما يختلف حال الفعل في الحسن والقبح بالقياس
الى الاوقات والاشخاص والاحوال لكن يختلف حاله فيهما بالقياس
اليهما كما في النسخ من الوجوب الى الحرمة وبالعكس وهذا الوجه
مذكور لابطال مذهب الاقدمين منهم في مختصر الاصول وشرحه
وذكر فيه ايضا وجها اخر تقريره ما حرره العلامة التفتازاني في شرح
الشرح انه لو كان الحسن والقبح لذات الفعل لزم اجتماع
النقيضين لانه اذا قال قائل لاكذبن غدا فهذا الخبر ان
طابق الواقع كان حسنا لصدقه وقبيحا لاستلزامه وقوع
الخبر الغدي الكاذب وان لم يطابق الواقع كان قبيحا
لكذبه وحسنا لاستلزامه تركه الذي هو الكذب القبيح
في الغد ولا شك ان انتفاء القبيح وتركه حسن والتقدير
ان ملزوم الحسن حسن وملزوم القبيح قبيح وان كل حسن
وقبيح فذاتي فيلزم من الكلام الموصى اجتماع صفتي الحسن
الذاتيين مع انهما نقيضان ضرورة ان القبيح لا حسن وفي
بيان لزوم الاجتماع في الخبر الغدي كما زعمه الآمدي وغيره
غير تام على ما ذكره العلامة التفتازاني واقول ان
غير مخصوص ببطلان قول الاقدمين وفيه بحث لجواز ان يكون

مراد القائل بحسن الفعل وقبحه لذاته لا يريد الحسن والقبح الذاتي ما
لا هو بالقياس الى الغير فعلى هذا القول قوله ويلزم من القبيح قبيح
لذاته غير مسلم لجواز ان يكون ملزوم القبيح لذاته قبيحا في الجملة
وهذا هو المفروض لا انه قبيح لذاته ولا ان كل حسن وقبيح ذاتي و
العام لا يستلزم الخاص بخصوصه وان اريد به ان ملزوم القبيح لذاته
قبيح في الجملة فمسلم ولا يجديه اذ لنا نختار ان الخبر المذكور مطابق للواقع
وحسن لذاته وقبيح للغير وهو استلزامه وقوع متعلقه الذي هو
صدور الكذب القبيح لذاته وقبيح للغير وهو استلزام وقوع
متعلقه في الغد ومنه ظهر انه يمكن اختيار ان الخبر المذكور غير مطابق
للواقع فتفطن ومما قررنا ظهر انه يمكن ان يدفع ما ذكر في شرح
المواقف من ان ضعف هذا الدليل انما يظهر اذا جعل دليلا
على بطلان مذاهب المعتزلة كلها لا على بطلان الاول فتأمل
قوله وليس كذلك كافعال النائم والساهي لعدم صدوره بالاختيار
فهو عندنا شرعي وذلك لان الافعال الخ فان قلت في كون هذا
الاجماع ههنا مخالف لما سبق من الاشارة الى تحرير محل النزاع
قبل الشروع في الاحتجاج اذ لم يحرره وقد شرع في الاحتجاج
كما يرشد الى هذا قوله وبعد تحرير محل النزاع نقول الخ قلت اولا
لا نم انه لم يحرر محل النزاع بل هو المعنى الثالث وقد حرره كما قال
وهذا المعنى محل النزاع اشارة الى هذا مع تفصيل النزاع الواقع
في هذا المعنى لا الى تحرير محل النزاع فقط ولعل هذا منشأ الاشتباه
وثانيا انه يجوز ان يكون اللام في الاحتجاج لام العهد الخارجي
اشارة الى احتجاج ذكره المص فيكون المعنى انه لا بد من تحرير
محل النزاع قبل الشروع في الاحتجاج المذكور في المتن وهذا

لا نم ان محل النزاع ظ

[illegible]

لا بنا في ذكر احتجاج الاشعري وغيره قبل قوله وبعد تحرير محل النزاع
نقول الخ كما لا يخفى وتمامه ان قوله وذلك لان الافعال الخ يمكن
ان يكون لبيان ان هذا المعنى منفي اي عند الاشاعرة شرعي
بان يكون قوله لان الافعال الخ نقل ما قالوا كما انه نقل ما قاله المعتزلة
من الوجه الاثبات ان المعنى المذكور عندهم عقلي الى ان المقصود
اثبات المذهب بل بيان ان مذهبهم ما ذكر حتى يتحرر محل النزاع
ولكن قوله وذلك الخ ايضا لبيان النزاع لا الاثبات المذهب
وان كان بعيدا عن ظاهر العبارة   سواء كان اي الشيئية
تلك في الفعل وبعل المعتزلة لا نسلم ذلك والسند ما سيذكره المتن
في تفصيل مذهب المعتزلة ولا بعد ان يكون قوله في نفسه
الخ اشارة الى بطلان راي الاقدمين في المعتزلة بل المتقدمين
منهم كما هناك   ليس حسن الفعل وقبحه الخ والوجه ما ذكرنا فلذا قدم
اذ لا حاجة له اقول لمجرد انتفاء الصفة الموجبة لا يستحق الفعل
المدح والثواب حسن بالمعنى المتنازع فيه كما لا يخفى على المتنبه
فالكفاية ممنوعة واجيب بان جزم العقلاء الخ اقول العقل يحكم
بديهة بان الظلم النافي للنفس القدسي بالاجابة مثلا مستحق
للذم لظلمه والمحسن يستحق المدح لاحسانه والمنع مكابرة صريحة
عند الانصاف   لا يصدر عنه الخ اقول ان اراد انه قبيح بالمعنى
المتنازع فيه فالتوقف ثم وانما يتم التوقف اذا اريد بالقبح صفة
النقص والعقل غير معزول عنه كما مر من ان الحسن والقبح بالمعنى الاول
عقليان وان اراد انه قبيح بمعنى اخر فالتوقف مسلم ولا محذور
فيه كما لا يخفى على المتنبه ثم اقول لو كان الحسن والقبح شرعيين
لم يتحقق قبح اصلا بناء على ما تقرر عند الاشاعرة من ان

لا فاعل

لا فاعل في الوجود الا الله ولا قبح منه والعبد وان كان كاسبا
الا ان ذلك ايضا فعل الله بناء على اصلهم والذم باعتبار المحلية فقط
اذ لا اختيار للعبد فيها على رايهم فلا وجه للذم باعتبارها كما لا وجه
لذم الجماد باعتبار لونه كدرا فافهم   واجيب بانا لا نجعل الامر الخ
اقول محصله ان الدور انما يلزم لو جعل الامر والنهي دليل الحسن
والقبح بمعنى انه لما امر الشارع بشيء علم انه حسن واذا نهى عن
شيء علم انه قبيح اذ العلم بحسن ما امر به موقوف على كون الكذب
قبيحا على الشارع الى اخر ما ذكره المستدل لكنا لم نجعل الامر
والنهي دليلا بل جعلنا الحسن والقبح متعلق الامر والنهي ولا دور
في ذلك وكيف يتوجه عليه ان كون الفعل حسنا وقبيحا انما يعلم على تقدير
كونهما شرعيين اذا كان الفعل متعلق الامر والنهي وكونه متعلق
امر الشارع ونهيه على تقدير جواز الكذب وعدم قبحه
عنه لا يوجب كون الفعل حسنا وقبيحا بالمعنى المتنازع فيه لجواز ان
يكون الفعل متعلق الامر ولا يكون متعلق مدح نعم بناء على جواز صدور
الكذب عنه فلا يندفع لزوم الدور بما ذكر فالوجه في الجواب
ما حررنا وحمل كلام المجيب على ما ذكرنا بعيد جدا ولك ان
تجيب بمنع لزوم الدور مستندا بانه يجوز ان قبح الكذب عليه
معلوما في شرع سابق لا في هذا الشرع حتى يلزم الدور فتامل
فيه   ومنها انه لو ثبت بالشرع الخ اقول هذا الدليل
مقلوب عليه بان يقال لو ثبتا بالعقل لجاز الانعكاس لان العقل
يجوز ان يقبح ما حسنه لمصلحة ويحسن ما قبحه فلو تم الدليل المذكور
يلزم ان يكونا شرعيين عقليين غير عقليين والجواب مشترك
والجواب ان اللازم الخ اقول يمكن ان يجاب ايضا بان جواز الخلق

الكلام [illegible]

التعاكس لا يستلزم جواز حسن الإساءة وقبح الإحسان بوجه الجواز
ان لا يحكم الشرع بحسن بعض القبيح ويقبح بعض الحسن بل لا يخفى
ان الحسن والقبح لو كانا عقليين لما اختلفا بهذا الوجه كما ذكره
السيد في شرح المواقف فينهض حجة على الجبائية القائل بالحسن
والقبح بوجوه اعتبارية وصفات اضافية تختلف بحسب المصطلح
والجواب ان الكذب في الصورة المذكورة باق لا يخفى ان
الكذب اذا تضمن انقاذ نبي من الهلاك يكون بالمعنى المتنازع فيه
حسنا لا قبيحا وهذا الجواب مطلح ناظر الى انه اختاره بعض المتقدمين
من المعتزلة الا ان يقال انه اختار هذا الجواب في مقام التنزل
بالتعريض اي خلاف التصريح ومنه المعاريض في الكلام وهي التورية
وتسمى بالايهام وهو ان يذكر لفظ له معنيان قريب وبعيد ويراد
البعيد اعتمادا على قرينة خفية   لمندوحة عن الكذب في القاموس
الندح بالضم الارض الواسعة والجمع الانداح ولي عن هذا الامر مندوحة
ومنتدح يقال ان في المعاريض لمندوحة عن الكذب اي سعة ولا
يقال مندوحة   مع امكان التخلص قال السيد المحقق في شرح المواقف
قد يضيق السائل عليه في السؤال بحيث لا يمكنه التعريض ويجوز
حمل كلامه في هذا المقام على عدم القصد بالكلية على قصد اي معنى كان
لم يحصل الجزم بالقصد في شيء من الاخبار لا يكون شيء منها كذبا اذ
لا كلام الا ويمكن ان يقدر فيه الحذف والزيادة ما يصير معه صادقا
انتهى واقول فيه نظر لا يخفى اذ امكان التخلص في بعض الاحوال كاف
للمجيب وعدم امكان التعريض في صورة التضييق لو سلم لا ينافي
ذلك وحمل الكلام على عدم القصد في صورة التضييق لا يوجب عدم
حصول الجزم بالقصد في شيء من الاخبار كيف وهذه الاخبار لكونها

محفوفا

محفوفا بالقرائن والامارات ولو سلم ذلك فلا محذور في عدم كون
شيء من الاخبار بمجرد الملاحظة مفهومه كذبا قطعيا   وصدور الفعل
المنعه على سبيل الوجوب قد مر تحقيق الكلام فيه وسيجيء في بحث
افعال العباد ما يتعلق بهذا الدليل الذي هو العمدة في البطلان
ابطال التحسين والتقبيح العقليين ولا بأس ان نورد الدليل على ما حرره
صدر الشريعة في التوضيح والتنقيح محصله ان الحسن والقبح بالمعنى
المتنازع فيه عند الاشعري شرعي وهذا مبني على امرين احدهما انهما
ليسا لذات الفعل ولا لصفة لازمة له وقد ذكر لبيان ذلك
اغرف بضعفه ورأينا تركه اولى وثانيهما ان فعل العبد ليس باختياره
عنده فلا يوصف بالحسن والقبح ومع ذلك جوز كونه متعلق الثواب
والعقاب بالشرع بناء على انه لا يقبح من الله ان يثيب العبد او يعاقبه
على ما ليس باختياره وافعال الله الحسن لا غير وذكر في بيان الثاني
ان العبد لا يخلو ان يكون متمكنا في ترك الفعل ولا فان لم يتمكن
من الترك فيكون مضطرا الى التمكن من الفعل مع عدم التمكن من الترك
ينافي الاختيار اذ يلزم في ذلك الاختيار انه باختياره اولا فاما
ان يتسلسل او ينتهي الى الاضطراري وان كان متمكنا من الترك
فقط ان لم يتوقف على مرجح يكون اتفاقيا ولا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا   يتوقف م
وايضا يكون رجحانا في غير مرجح وهو محال وان توقف على مرجح
يجب وجود الفعل عند وجود المرجح لانا فرضناه تاما اي جملة
ما يتوقف عليه الفعل فلو لم يجب مع هذه الجملة فصدور الفعل معها
تارة وعدم صدوره اخرى يكون رجحانا من غير مرجح
ولانه لو لم يجب لا يمكن عدمه يوجب رجحان المرجوح وهو ايضا
امتناعا فاتضح رجحان احد المتساويين اذا وجب عنده وجود المرجح

لا يكون اختياريا لانا متكلم في ذلك الاختيار كما ذكره لانه بل يتميز الى
الاضطراري والاضطراري لا يوصف بالحسن والقبح ثم بلا ابحاث
كثير من العلماء اعتقدوا هذا الدليل يقينيا والبعض الذي لم يعتقده
لم يوردوا دليلا على بعض مقدماته منعا ويمكن ان يقال انه سر واحد
قد خفي من وقع الغلط على الفريقين وحاصل ما ذكره العلامة التفتازاني
في التلويح اذ اشارة بهذا الا ضعف ما اوردوا على الدليل
المذكور من الاعتراض وبحو نقضه والاول انا نجد تفرقة ضرورية بين
الافعال الاختيارية والاضطرارية كالسقوط السقف في الصعود
عليه بالاختيار فيكون ما ذكرتم استدلالا في مقابلة الضرورة
فلا يسمع جوابه ان المعلوم ضرورة هو وجود القدرة لا تاثيرها
وسيجيء في الشرح في بيان قول المص والضرورة قاضية باستناد
افعال العباد اليه ثم ان الدليل جار في فعل الله فلا يكون
مختارا وسيجيء في الشرح في بيان قول المص كالوجوب
مع الجواب منه ورد الجواب ان استوائي الطرفين نظرا الثالث فقط
الى القدرة ووجوب احدهما بحسب الارادة والوجوب
لا ينافي ذلك فالمرجح هو الارادة التي يجب الفعل عند
تحققها ويمتنع عند عدمها وجوابه انه اذا كان ما يجب به الفعل
عنه من الله تعالى بطل استقلال العبد فما قول بطلان استقلال
العبد في الفعل غير نافع في اثبات اضطرارية الفعل ثم
وهذا هو المذكور في الشرح في جواب اصل الدليل المذكور
حيث قال واجيب بان المرجح هو الارادة وهذا المنع لا يخلو الرابع عرض
عن قوة فظهر انه قام الدليل المذكور بالنقض والمنع من بينهم
ما ذكره في ضعف الاجوبة ثم قال صاحب التوضيح وانا ابهمك

ماله

ما سنح بخاطري ثم اذكر ما يحصله بعد التلخيص في ان اريد بالفعل الحاصل
بالمصدر كالقيام الموجود في زيد مثلا يتوجه المنع على المقدمة
القائلة بانه ان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود
المرجح لسند الجواز توقفه على امر اخر ليس بموجود ولا معدوم كالفعل
بالمعنى المصدري ولا يلزم التسلسل المحال لان هذا الفعل ليس بموجود في الخارج
حتى يلزم التسلسل في الموجودات وهو المستحيل او يقال ان يقع الانتهاء
وان اريد به المعنى المصدري يتوجه المنع على المقدمة القائلة بانه
اذا وجب عنده وجود المرجح لا يكون اختياريا لسند الجواز
ان يصدر عن فاعله بلا وجوب اذ لا يلزم منه ذلك الرجحان
من غير مرجح اي موجود ويمكن بلا مرجح اذ لا وجود للفعل بالمعنى
المصدري وفي التحقيق ما ذكر على مقدمات اربع يثبت في منها
المحال وقد عرفت بطلانها في الشرح في اوائل مبحث الوجود والقول
بجواز صدور اللاموجود واللامعدوم عن الفاعل ما لا يتطرق له
محصل الا على القول بالثبوت المنفك عن الوجود وهو ايضا باطل
كما في الشرح مقدما على بطلان الحال ثم الشيء الثابت
ايضا محال كما مر وفيما ذكره من المقدمات ابحاث لا نطول الكلام
بذكره مخافة زيادة الاطناب   اجماعا مركبا الاجماع
هو اتفاق اهل الحل والعقد على معنى فان كان اتفاقهم في
نفي ذلك على قول واحد لا ناظر له كان اجماعا بسيطا وان
كان على قولين كان اجماعا مركبا كما يرمز اليه قوله فلا تشاعره
من جهة الخ   ونفي الغرض يستلزم العبث في مبحث المص الى
ان ارا فعال [redacted] الله تعالى معللة بالاغراض فقال البيان ان ذلك
ونفي الغرض الخ المتقدم ما حققه السيد المحقق قدس سره في رسالة

مبحث الغرض

معدودة ثم شرع في عبارة المص فقال السيد المحقق قس
اذا ترتب على فعل اثر من حيث انه نتيجة لذلك الفعل وثمرته اذا ترتب علم
يسمى فايدة له ومن حيث انه على طرف الفعل ونهايته تسمى غاية
ففايدة الفعل وغايته متحدتان بالذات مختلفان بالاعتبار في تعريف الفايدة والغاية
ثم ذلك الاثر المسمى بهذين الاسمين ان كان سببا لاقدام الفاعل
يسمى غرضا ومقصودا ويسمى بالقياس الى فعله علة غائية فالغرض والعلة بين الغرض والغاية ٥
الغائية ايضا متحدان ذاتا ومختلفان اعتبارا وان لم يكن
سببا للاقدام كان فايدة وغاية فقط انتهى كلامه اذا تمهد
ما ذكره فنقول المراد بالغرض في كلام المص هو الاثر الباعث
للفاعل على الفعل ومقصوده ان افعال الله معللة بالغرض والفايدة
الباعثة لكونه فاعلا مختارا وكل فاعل مختار فعله الاختياري معلل
بالغرض اما الصغرى فلما مر واما الكبرى فلانه لو لم يكن فعله معللا
بالغرض لكان عبثا في نظره وكونه عبثا كذلك مناف لكونه حكيما
لانه غني مطلق فلا يحتاج الى غيره فكونه عابثا او لكونه جاهلا بانه
عبث في نظره او سفه وكل منهما ينافي الحكمة فثبت ان نفي
كون فعله معللا بالغرض يستلزم العبث في نظره فهو المطلوب ولما استحال
ترجيح الفاعل المختار احد المتساويين لا لامر غير مرجح كان نفي الغرض
مستلزما للعبث فتم ما ذكرنا في بيان الكبرى ومن ٧ فعله صح
غير توجه منع فندب بظواهر الايات والاحاديث الدالة على
كون فعله معللا بالغرض ولا باعث يعتد به كما هو سنته
على التاويل فحمل الايات والاحاديث على الظ
فالاشاعرة قالوا ان اعلم ان الاشاعرة ذهبوا الى ان
افعاله تع غير معللة بالاغراض او هم مجوزون للترجيح

المختار

١٧٦

المختار احد المتساويين من غير مرجح فيمنعون القول بان كل فعل يصدر عن
فاعل مختار لابد له من علة غائية ولذلك امكنهم الذهاب اليه
مع القول بكونه فاعلا مختارا والحكماء زعموا ان الواجب موجب
لا مختار امكنهم الذهاب الى ذلك مع القول باستحالة الترجيح
بلا مرجح وان الفعل الصادر عن المختار لابد له من علة غائية فالاشاعرة
متفقون على ان افعال الله تع يترتب عليها حكم ومصالح
لا تحصى وهي غايات لافعاله ومنافع راجعة الى مخلوقاته ولكن
شيء منها غرضا له وعلة غائية لفعله واستدلوا عليه بما ذكره على
ما حرره السيد قس في تلك الرسالة بوجهين احدهما ما ذكره الش ههنا مستنكرا
لما يتوجه عليه وثانيهما ان غرض الفاعل لما كان سببا لاقدامه
على فعله كان ذلك الفاعل ناقصا في فاعليته مستفيدا لها من غيره
ولا مجال للنقصان بالقياس اليه تع كما لا يخفى بل كان الله تع في ذاته
وصفاته يقتضي الكمالية في فاعليته وافعاله وكمالية افعاله يقتضي ان
يترتب عليها مصالح راجعة الى عباده فتلك المصالح غايات تع
لافعاله لا علل غائية لها وانفع بما حققنا اذ ليس شيء من افعاله خاليا
عن الحكمة والمصلحة وان السبيل للاستكمال الى سرادقات
عظمته وكبريائه وهذا هو المذهب الصحيح والحق الصريح الذي
لا تشوبه شبهة ولا تحوم حوله ريبة وما ورد في الايات و
الاحاديث المتوهم لكون افعاله معللة بالاغراض فهي
محمولة على الغايات المترتبة عليها وحسن قال بتعليلها بها بناء
على شهادة ظواهرها فقد غفل عما شهد به الانظار الصحيحة
والافكار الدقيقة واراد اظهار ما يناسب افهام العامة
جريا على مقتضى كلم الناس على قدر عقولهم انتهى كلامه واقول

ان نفرض انما كان كذا وكذا كان كذلك ... بعض ...

فيه بحث اذ الشرطية ممنوعة وانما يلزم النقص والاستفادة لو كان الفاعل
من الغير ان لو كان الغرض عايدا الى الفاعل حتى لو لم يكن عايدا
اليه كما اقتضاه وهم تجويزا ان يكون نفع الغير علته بالنسبة
الى ذلك الفاعل على التسوية واختياره الفعل على الترك
بواسطة مرجح هو كونه اصلح بالنسبة الى الغير ويكفي في وجود الفعل
تحقق المرجح في الواقع ووجوب كونه مرجحا بالنسبة الى ذات
~~الفاعل على التسوية واختياره الفعل على الترك بواسطة مرجح هو~~
بل من حيث انه فاعل غير مسلم لابد من بيان فان القدر الضروري
هو وقوع الفعل المرجح مرجحا من جميع الوجوه غير لازم لانه كما لا يخفى
وكون كمال الصانع في ذاته يقتضي الكمالية في افعاله مما لا كلام فيه
وهو لا ينافي كون افعاله معللا بالغرض العايد الى مخلوقه والائمة
ملك المصالح ليست علل غائية لافعاله وما هو الحق
الصريح اذ ليس في شيء من العالم عبثا خاليا عن الحكمة كما تبين
للاستكمال الى مراد وقات عظمته وهذا السند من ان لا يكون
لفعله علة غائية بل الظاهر هو ما ذكرنا انه فاعل مختار كما هو مختار
الملليين وكل فاعل مختار لابد لفعله من علة غائية كما حققه الحكماء
فالآيات والاحاديث الدالة على كون افعاله معللة بالاغراض
مثل قوله تع وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون والحديث
القدسي المشهور كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت
الخلق محمولة على ظواهرها وان الانظار الصحيحة والافكار الدقيقة
شاهدة على ظواهرها حتى يحتاج الى حملها على الغايات المترتبة
على الافعال والله اعلم بالصواب بحقيقة الحال وانه عرض
مبني الغرض ... ان لزوم الاستكمال على تقدير كون افعاله

من حيث

معللة

معللة بالاغراض تم وما ذكر لبيانه غير تام لانا لا نم ان ما استوى
وجوده وعدمه نظرا الى الفاعل لا يكون باعثا على الفعل وغاية لازم
من ذلك ترجيح احد المتساويين على الآخر من غير مرجح نظرا
الى الذات واستحالته غير بين ولا مبين اذ انما حملنا الاغراض
على هذا النحو يقال انه منع المقدمة من غير تعرض لدليل وحاصل الجواب
ان نفع الغير ان كان اولى من عدمه نظرا الى ذاته لزم الاستكمال
بتحصيل ذلك الاولى وان لم يكن اولى في عدمه نظرا الى ذاته لم يصلح
ان يكون غرضا لما مر من ان ما استوى وجوده وعدمه بالنظر
الى الفاعل لا يكون سببا لاقدام الفاعل على الفعل ضرورة ولا يخفى
بعد ما حررنا في الكلام من عدم الانتظام اذ لو لم نحمل الاعراض
لكان منعا للمقدمة من غير تعرض لدليله واذا حملنا عليه منعنا
مقدمة دليله لا يظهر محصل للجواب المذكور اذ هو بالحقيقة
اعادة للمقدمة الممنوعة وهو غير مجد والسند ما ذكرنا سابقا
من انه لم لا يجوز ان يقع الفعل من الفاعل المختار لوجود مرجح هو
كون الفعل اصلح بالنسبة الى الغير وان لم يرجح نظرا الى نفس
ذات الفاعل على ان بعض المتكلمين يجوزون ترجيح الفاعل
المختار احد المتساويين من غير مرجح في نفس الامر فلم لا يجوز ان يكون
السبب لاقدام الفاعل على الفعل ما استوى وجوده
وعدمه بالنسبة اليه الا ان يقال ان هذا الدليل من جانب
الاشاعرة الراجحي المعتزلة كذا قرر السيد المحقق وفي ان الدليل
بما ذكر الزام ثم اقول يلزم الاستكمال على القائلين بزيادة
الصفات على الذات اذ الصفات الزايدة معلولة للواجب تع
كما قرروا المحال ان كل صفة صفة نقص في الذات في رتبة ايجاد

ما حصل ... ان الغرض
وهو قول المستدل ... والله
لكان من ... في ذاته

[illegible]

الصفات ليس له هذا الكمال فيلزم الاستكمال بايجاد الصفة
فالاستكمال لو لزم مختص بالقوت لكون افعاله معللة بالاغراض الا ان
يقال ان الاستكمال بهذا الوجه غير مستحيل دون الاستكمال الذي
يلزم على المعتزلة او يقال ان الدليل مع جانب الحكماء لا الاشاعرة
فتدبر ورد بالمنع الى هذا فرع التحسين والتقبيح العقليين
ثم انه مع المنع وقد عرفت تحقيق الكلام فيه فلا نعيد ورد
بالمنع اذ ربما لا يكون الى اقول انت خبير بان المقصود المستدل
ان الامر الذي يكون المقصود منه الاتيان بالمامور به اذا تعلق بما
لا يراد يكون قبيحا وكذا النهي المقصود منه ترك الاتيان بشئ اذا
تعلق بما يراد يكون قبيحا الا ان يكون المراد ونهي كك وبه يحصل المطلوب
بكل كلمة لعل المقصود من الكلام الى ... والا
لا تعقل بالارادة الزائدة على الذات على قولهم بل يلزم
ان يكون اكثر ما يقع من العباد الى انت خبير بان اكثر ما يقع من
العباد خلاف لرضاء الله كما وقع من قوم نوح مثلا حيث
وقع في اكثرهم الكفر كما يدل عليه قوله تع وما امن معه الا قليل وقد
تقرر عند الجميع ان الله تع لا يرضى لعباده الكفر كما يدل عليه النص فلو
وقع خلاف رضاه كثيرا فلا استبعاد كثيرا في وقوع خلاف
مراده كيف والارادة كما قرر هي العلم بالنفع ويسمى الداعي نعم
لا يمكن ان يقع خلاف ارادة المؤثرة بالامر بالتكوين كما
يدل عليه قوله تع انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون
وهذا لا يستلزم عدم وقوع مراده مطلقا سبحان من
لا يجري الى فيه مناقشة هي ان الارادة الزائدة على الذات
بزعم الاستاد الاسفرائني صادرة عنه تع ليست مسبوقة

بالجبر

لزم المستنكر اتت جوابه ان الطاعة وغيرها صفاته من المكونات ودون الكفر
لان الله تع لم يرد كما نقول الوجه ما اشرنا اليه من انه تع لم يرد الايمان
والطاعة من العباد متقربا بامر التكوين حتى لو لم تقع لزم التخلف المغلوبية
وحمل عبارة المجيب على هذا بعيد جدا ولو حمل عليه لم يتجه ما ذكره الشم
بقوله وهذا ليس بشئ الى كما لا يخفى او علم وقوع مراده الغير المقرر
بالقوم والامر بالتكوين غير مستحيل كما عرفت وليس فيه نقيصة و
مغلوبية قطعا والعالم بالشئ اذا النهي الا يريده ان اراد
لا يخفى ان اراده انه لا يريده ارادة مصحوبة للامر بالتكوين فمسلم و
لا يجديه اذ الكلام في جواز عدم وقوع متعلق الارادة المقترنة بالامر
بالتكوين وان اراد انه لا يريده مطلقا فغير مسلم اذ الجبر مع
علمه بمصلحة الفعل الذي لم يفعله المكلف بالاختيار فهو يحمل ارادة اي
علم بالمصلحة مع توقع من العبد الا ان العبد تركه باختياره فافهم
والمعتزلة قالوا العلم تابع للمعلوم على ما قرر في مبحث العلم من الاعراض
مع الاتفاق على انها افعالهم اي افعال مستندة اليهم قائمة بهم
كما يدل عليه قوله والقائم الى وقوله فان الفعل انما يسند الى وهذا
لا ينافي كون الفعل فعل الله تع اي مخلوقا له وواقعا بقدرته
ومحصل الكلام ان الافعال الاختيارية القائمة بالعباد المستندة اليهم اتفاقا
هل هي واقعة بقدرة الله تع او بقدرتهم والمراد بالمستند اليه
مقارنة لقدرته الى لا يخفى ان المقارنة المذكورة فعل من الافعال
فيكون هو ايضا فعل الله لما تقرر عندهم من انه لا فاعل في الوجود
الا الله فالكسب كاصل الفعل والقدرة الغير المؤثرة والارادة
فعل الله من غير مدخلية للعبد فيها فيؤول الجواب الى القول
بالجبر المحض ولا يفيد اثبات الكسب والتفصيل في المقام

بعض السنة كالأشاعرة فذهبوا الى انه لا موثر في الوجود سوى الله
والدليل على هذا ما نقل عنهم في قواعد العقايد ان العبد لو كان موثرا
بقدرته وقد ثبت ان الله تعالى قادر على كل مقدور لزم اجتماع
قادرين على مقدور واحد وهو باطل لان ذلك المقدور اما ان يقع بكل
منهما على الانفراد وهو يستلزم عدم وقوعه بكل واحد منهما لتنفى بجاوو قوعه
استغناؤه عن الغير فلو وقع بهما لا يستغنى عنهما واما ان يقع
بهما على الاجتماع فيلزم ان لا يكون واحد منهما قادرا على الايجاد
بل القادر هو المجموع وقد فرض كل منهما قادرا او اما ان يقع
لا بواحد منهما وهو يستلزم ان يكون كل منهما موثرا فيه لان
عدم تاثير كل فيه انما هو بتاثير الآخر فلو لم يكن شيء منهما موثرا
لزم تاثير كل منهما موثرا لزم تاثير كل منهما فيه وانه باطل وعلى تقدير
جوازه يلزم المطلوب وهو عدم كونهما موثرا لزم تاثير كل منهما
فيه وانه باطل وعلى تقدير جوازه يلزم المط وهو عدم كونهما
موثرين بل الموثر هو الله تع واما ان يقع باحدهما دون
الآخر وهو يستلزم للمط لما تقرر من ان الله قادر على كل مقدور
انتهى ما ذكروه بعد التلخيص واقول فيه بحث اما اولا فلان
لنا ان نختار الشق الثاني ونقول ان اراد بقوله يلزم ان لا يكون
واحد منهما قادرا لزم نفي قدرة واحد منهما اصلا فاللزوم ممنوع
والسند ظ وان اراد لزوم نفي قدرة واحد مستقلا لا يكاد
عليه بل القادر هو الجميع فاللزوم مسلم ولا استحالة اذ المفروض
كون كل منهما قادرا لا تاما مانع ان فعليه كيف وكون قدرته
جامعة لا يستلزم كونه تاما مانع ان قدرته بحث لا يكون وجود
قادر آخر بوجه من الوجوه ولو لم يسلم هذا الكفى من غير تطويل

في الكلام

في الكلام واما ثانيا فلان لنا ان نختار الشق الثالث ونمنع قوله
وهو يستلزم ان يكون كل منهما موثرا فيه لجواز ان يكون احدهما موثرا فيه
بشرط الآخر ولا يكون شيء منهما موثرا تاما مانع لا يلزم تاثير
كل منهما فيه وهو ظ واما ثالثا فلان قوله وعلى تقدير جوازه يلزم المط
ممنوع لجواز ان لا يكون شيء منهما موثرا تاما وان كان موثرا في الجملة ويكون كل
احدهما لتاثير الآخر لا بد لنفي ذلك من دليل حتى يلزم ما هو المط
من انه لا موثر في الوجود الا الله واما رابعا فلانا نختار الشق الرابع
ونمنع استلزامه للمطالب لكون قدرة الله تع عامة لا يستلزم
الاستقلال في الموثر به بحيث لا يكون لغيره مدخل قطعا كما علم انه
يجوز ان يكون كل منهما قادرا مستقلا مع الارادة والعزم ولما يكون
القادر المستقل هو احدهما مع الارادة والعزم ويكون القادر المستقل
احدهما مانعا من تاثير الآخر ولا محذور ونقل عن الشيخ الاشعري
في الجواب من الدليل المذكور ان المحال اجتماع القادرين بقدرة
العبد غير موثرة وهو الكسب ورد عليه بان القدرة صفة موثرة وفق
الارادة فاذا لم يكن قدرة العبد موثرة لم يكن قدرة ونقل عن الشيخ
الاشعري تفسير القدرة بالاعم من ذلك على سبيل الاستدلال
اي من غير ان يكون لقدرة الله بلا واسطة مدخل فيه وبهذا اشارة
الى ما ذهب اليه الاستاد الاسفرائني من ان فعل العبد
واقع بمجموع القدرتين ولم يرد ان العبد مستقل في الايجاد بحيث
لا دخل لقدرة الله فيه كيف ولقد قال خالق العبد داخل في فعل
العبد بلا شبهة واختار المص هذا المذهب قال العلامة
التفتازاني في التلويح ان المحققين من اهل السنة نفوا الجبر
القدرة واثبات امر بين الامرين وهو ان الموثر في فعل العبد

وهو شرح التوضيح من صدر الشريعة

مجموع خلق الله واختيار العبد لا الاول فقط ليكون جبرا ولا الثاني
فقط ليكون قدرا واستدل على ذلك صاحب التوضيح بما حاصله ما ذكر
في التلويح وهو انه يثبت بالوجدان ان للعبد قصدا واختيارا في
بعض الافعال وان في ذلك القصد والاختيار لا يكون تمام ذلك الفعل اذ وجوده ٧ كافيا في
قد لا يقع مع تحقق جميع اسبابه التي هي من العبد وقد يقع مع تحقق
من غير تحقق الاسباب التي عنده فعلم انه حاصل بخلق احد سواه
عقيب ارادة العبد وقصده الجازم بطريق جري العادة بان الله
يخلقه عقيب قصد العبد ولا يخلقه بدونه ويتوجه عليه ما اورده في التلويح
من ان عدم وقوع المراد مع توفر الدواعي وسلامة الالات
لا ينافي كون العبد هو الموجد لفعله الاختياري لجواز ان يكون
المؤثر قدرته واختياره لكن بشرط ان لا يريد الله عدم وقوع
الفعل حتى لو اراد العبد شيئا واراد الله تعالى خلافه يقع مراد الله
في البتة لا مراد العبد لانتفاء شرط تاثيره فلا يلزم من ذلك ان
يكون فعله بخلق الله تعالى كما هو المدعى هنا وقال الامام الرازي في فصل
القضاء والقدر من المباحث المشرقية ما حاصله ان افعال العباد
امور ممكنة الوجود والممكن لا يوجد الا بسبب وذلك السبب ما لم
يصر موجبا لذلك الفعل استحال ان يصدر عنه ذلك الفعل لانا
صدور ذلك الفعل عنه ان لم يكن واجبا لكان راجحا ولما
لم يكن السبب موجبا فنقول كل ان عدم ذلك الفعل قبل حصول السبب
ممتنع الوقوع كالاحتجاج امتناع ترجيح المساوي فحين ما صار
ذلك العدم فقط مرجوحا كان يمتنع الوقوع وطرفه كان
طرف الوجود واجب الوقوع لان قولنا يمتنع ان لا يوجد
يلزمه يجب ان يوجد فثبت ان افعال العباد متى وجدت

اسبابها

اسبابها وجب وجودها ومتى فقدت اسبابها امتنع وجودها
وكون كل فرد من اسباب افعال العباد فعلا للعباد يستلزم التسلسل
المحال فيجب انتهائها الى فعل الواجب الوجود فثبت ان افعال العباد
بقضاء الله وقدره وان الانسان مضطر في اختياره اي ارادته
واختياره بغير ارادته واختياره والا لزم التسلسل فالكل بقدره
وليس في الوجود الا الجبر ووجوب الفعل لا يمنع كونه مقدورا بالقدرة
والامر والنهي ووقوعها في القضاء والقدر والثواب والعقاب من
لوازم الافعال الواقعة بالقضاء والقدر فان الاغذية الرديئة كما انها
اسباب للامراض الجسمانية كذلك العقائد الفاسدة والاعمال
الباطلة اسباب الامراض النفسانية وكذا القول في جانب الثواب
انتهى كلامه ولعل مراده بالجبر في قوله ليس في الوجود الا الجبر الخ
واللازم لا ان العبد مجبور في فعله كما يقوله الجبرية لظهور بطلانه وعدم
لزومه مما سبق وما ذكره من ان وجوب الفعل لا ينافي القدرة
صحيح وكذا الاختيار لما عرفت والظاهر ان محل المذكور منه مما شاع
مع الحكماء المصرحين في تصانيفهم بان العبد ليس بفاعل وقوله من الثواب
والعقاب مطابق لكلام الحكماء   وادعى فيه الضرورة وابو
ابو الحسين البصري وامام الحرمين ابو المعالي الجويني المعتزلي في
ان للعبد قدرة مؤثرة في بعض افعاله وادعى ابو الحسين العلم
الضروري فيه والباقون على انه استدلالي وسيشير اليه ومما ينبغي
المقام ان العلامة التفتازاني ذكر في التلويح ان المحققين
من اهل السنة على نفي الجبر والقدر واثبات امر بين امرين وهو بدل اثبات
ان المؤثر في فعل العبد مجموع خلق الله واختيار العبد لا الاول
فقط ليكون جبرا ولا الثاني فقط اي ان يكون المؤثر في فعل العبد

هو اختياره فقط ليكون قدراً أمر بين أمرين إلى أن ما ذهب إليه
الأشاعرة جبر محض نظراً إلى أنه لا مؤثر في الوجود إلا الله فيكون
المؤثر في فعل العبد هو الله تعالى لا غير ثم في قوله ولا الثاني فقط ليكون
قدراً إشارة إلى أن القائل بأن المؤثر في فعل العبد هو العبد
باختياره هم القدرية وفيه ما فيه وسيجيء تفصيل الكلام فلينتظر
لا إلى تأثير هاهنا الأول الفرق المذكور مع وقوع أفعالنا بحسب
دواعينا وانتفائها بحسب صوارفنا وكون إسناد الكفر والظلم
إلى الله تعالى موجباً للإثم ووقوع أمر الله للعباد بالطاعات والنهي
عن المعاصي وعدم وقوع التكليف بما لا يطاق وتنزيهه تعالى عن
القبيح يوجب الجزم بإسناد بعض أفعالنا إلينا ويؤيده ذلك
ظواهر كثيرة من الآيات ولا باعث يعتد به على الصرف عن
الظواهر وهذا المجموع هو الباعث على القول بأن للعبد قدرة
مؤثرة في بعض أفعاله وما ذكره الشارح نقلاً عن الكاشف عن وجوه
كلام المعترض ليس على ما ينبغي واللائق أن يمنع البداهة ويقال إنها
مستندة إلى بديهة الوهم وما ذكره في معرض التنبيه غير مفيد لعدم دلالة
الفرق على تأثير القدرة والاختيار في الأول دون الثانية
وقد مر هاهنا ولا خفاء في أن المسلم ثبوتها باستقلال
هذا إنما ظن الحاجة إلى الاستقلال بناء على ما هو الظاهر من القول
باستقلال العبد من غير مدخلية الغير مما لا يقول به عاقل حيث حققنا ٧ قوله
المرجح بحيث دخل فيه الإرادة التي بها ترجيح الفعل المختار
أحد المتساويين عند الأشاعرة والفعل مع ذلك المرجح اضطراري
وإنما المحال الترجيح بلا مرجح وقد عرفت استلزام الأول
الثاني والكل فيه مذكور في بحث القدرة فلا تغفل تمت

نمقه الداعي

تحقق الداعي إشارة إلى الجواب عن الدليل على القول بوجوب الفعل
بالمرجح في الفعل الاختياري كما هو رأي الحكماء والمعتزلة والمص
وقوله وتعلق الإرادة الجازمة إشارة إلى الجواب عنه على القول
بجواز الترجيح بلا مرجح كما هو رأي الأشاعرة ووجه الجواب
فلو كان هذا الوجوب منافياً للاختيار لم يتحقق مختار قطعاً
بل هذا الوجوب يحقق الاختيار إذ الاختيار لا ينفك عن
وجوب كما عرفت وقيل إن الوجوب لو كان منافياً للاختيار
لكان العبد مجبوراً في فعله فيلزم أن لا يكون حسن وقبح شرعيين
لأنهما من صفات الفعل الاختياري وأقول لهم أن يجيبوا عن
ذلك بأن الفعل المنسوب إلى العبد المسبوق بالقدرة الغير المؤثرة
يصدق عليه أنه فعل اختياري ولا ينافي ذلك كونه حسناً شرعاً
أو قبيحاً وإنما المنافي لكون الفعل حسناً أو قبيحاً شرعاً عدم كونه
مسبوقاً بالقدرة الغير المؤثرة أيضاً وليس كذلك فتدبر ولا يكون
العبد استقلالية قد عرفت أن القول باستقلال العبد رأساً غير معقول
ولم يرتكبه عاقل وذلك لأن تحقيق المقصود أن حاصل الدليل على
كون العبد مضطراً في فعله جارية في فعل الله تعالى فيلزم أن يكون الواجب
مضطراً في فعله لا مختاراً وبطلان الفرق بهذا الوجه لا يدفع جريان
خلاصته كما لا يخفى وهذا هو المراد مما ذكره السيد قدس سره في شرح المواقف
بقوله فيتجه أن يقال إن استناد الإرادة القديمة إلى ذاته بطريق
الإيجاب دون القدرة فإذا وجب الفعل بها ليس اختيارياً إذا نظر
إليه شائبة الإيجاب لأن النائم يصدر عنه أفعال
اختيارية فيه منع والظاهر أن أفعال النائم شبيهة بالأفعال
الاختيارية لتفاصيل الأجزاء التي بين المبدأ إلى فعل المنتهى

هو قطع المسافة وهو عدم شعوره بتفاصيل اجزاء المسافة التي افعاله
بل فارح فكون القطع صادرا عنه بالاختيار ولعل مقصوده ان القطع
لو كان صادرا عنه بالاختيار لزم ان يكون عالما به قطعا والعلم
بالقطع الصادر عنه يستلزم العلم بتفاصيل اجزائه من جميع القطع
اذا العلم بالحركة معينة وتعينها انما هو بالعلم معينها من المعين المسافة
وعلى هذا القياس الكلام في الحروف المخصوصة الصادرة عنه
الناطق والشعور بالاعضاء وعدمه وكذا الكلام في الباقي وفيه
ما فيه ان الكافي فيه العلم الاجمالي ووجوب التفصيلي محل كلام
نحي في الشرح والاعصاب العصب جسم ابيض لين في
الانعطاف صلب الانفصال والحرف والنصل جسم على الجد تركيبه
من اللحم المحض والرباط جسم شبيه بالعصب في المرأى لو لمس بان في
بين العظم الى اللحم وبين عظم المنفصل للارتباط فلو امتنعا
لزم ان نفعا غير مسلم ومن شرائط الوقوع عدم الامتناع فلو
امتنع كل منهما لم يقعا قطعا الا في التقدير استقلاله لكن قد عرفت
مرادهم بالاستقلال فلا ينفي ومع الاجتماع يقع وارادة لكونه
مستقلا في الفعل متمكنا منه بلا حاجة لما انضمام فعل العبد بخلاف
العبد لا اختيار في الفعل لا كونه موجوبا ووجوده من الله تع
ومنها ان الفاعل يجب الاول هذه المقدمة لا بد من بيان وعدم
ما لزم منه وجوب كون فاعل الحدوث غير حادث ان فاعل
فاعل حدوث الفعل هو الله تع ولم يلزم منه ان لا يكون العبد
فاعلا لاصل الفعل قطعا والفرق بين هذا الجواب وما ذكره المص
ظاهر على تغير الشرح ولعل مراد الشارح من قوله لانا نمنع لا تاثير على فيه انه
لا تاثير بلا واسطة فيه لا مطلقا وكيف وتاثير الى علة المهية

بان وجد

بان يوجد يستلزم كان موجبا بوصف الحدوث كما لا يخفى لجاز ان يوجد
جميع الملازمة ثم لجواز ان لا يكون العبد قويا على ايجاد غير الحركات
الاختيارية الصادرة عنها وما ذكر ليبان غاية غير تام لجواز ان لا يكون
الامكان مصححا لتعلق ايجاد العبد بغير الحركات على انا نقول لو تم ما ذكره
من البيان لزم صحة ان يكون العبد موجدا لنفسه اذا المصحح لتعلق الايجاد
بنفسه هو الامكان وهو متحقق الا ان يقال مقصوده ان المصحح لتعلق الايجاد
بنفسه وهو متحقق الا ان يقال مقصوده ان المصحح لتعلق الايجاد بفعله
الذي هو غير نفسه الامكان فتدبر لكان قادرا على ايجاد مثلا غيره
لجواز ان يكون فاعل قادرا على ايجاد فرد من نوع غير قادر على
ايجاد فرد آخر منه وما ذكر من البيان غير مجد اذ ذاك انما هو
في الاحكام التي يكون على مجرد نفس الطبيعة الكلية من غير نظر
الى ما يخصصها لا مطلقا فتدبر لان الايمان فعل العبد اقول فيه
نظر لان الايمان هو التصديق الخاص والتصديق قسم من العلم
وهو من مقولة الكيف او الانفعال او الاضافة لا الفعل وحمل الفعل [illegible]
على اللغوي غير نافع اذ الكلام في الفعل الصادر من العبد فاعله
العبد او فاعله هو الله تع ويحتمل المسند الو كان موجدا صح فيه
ولعل مراده تحصيل اسبابه فتدبر لما ان كان الله عالما الخ يكون
لفظ الله علما شخصيا بحث وقد ذكر البيضاوي في تفسيره انه علم
لمفهوم كلي هو المعبود بالحق اشتهر استعماله في الجزئي لان ذاته من
حيث هو بلا اعتبار امر آخر غير معقول للبشر فلا يمكن ان يدل عليه
بلفظ ويتوجه عليه ان هذا انما يدل على ان لا يكون علما بوضعه
البشر ويجوز ان يكون علما بوضعه هو الله تع على انا نقول
لزوم كون مدلول العلم الشخصي معقولا لا بوجه جزئي مانع

[illegible]

من الشرك متى توضع لفظ له محل بحث وعلم لا يجوز ان يتصور الواقع
بوجه كلي يعلم منه الرد ان انحصاره في الشخص فتامل وذهب الزمخشري
الى انه علم لانه يوصف ولا يوصف به ولانه لابد له من اسم يجري عليه صفاته ولا يصح
له مما يطلق عليه سواه ووافقه الامام الرازي وقال لو كان وصفا
لم يكن قول لا اله الا الله توحيدا مثل لا اله الا الرحمن فانه لا يمنع
الشركة له وقال البيضاوي الاظهر انه وصف في اصله لكنه لما غلب
عليه بحيث لا يستعمل في غيره وصار كالعلم مثل الثريا والصعق اجرى
مجراه في اجراء الاوصاف عليه وامتناع الوصف به وعدم تطرق
احتمال الشركة اليه واستدل على الاظهر بما مر نقلا عنه وقد عرفت
ما فيه ثم اورد الرحمن ايضا غلب عليه بحيث لا يستعمل في غيره مع
انه لا يمنع من الشركة والمسلك ظني لا برهاني اذ الوضع لا يثبت
الا بالامارات والعلامات المفيدة للظن ولا طريق للبرهان
في اثباته ومن الامارات انه لا يوصف به بخلاف الرحمن
وعلى تقدير كونه وصفا يصير المستثنى منه اذ اصله الاله على ما صرح
البيضاوي حذفت الهمزة وعوض اللام والاله هو المعبود بالحق ويصير
المعنى لا معبود بالحق الا المعبود وهذا خال عن الفايدة والمستثنى
عين المستثنى منه وهو غير جائز عند اهل اللسان فوجب الحمل على
الذات المشخصة لئلا يلزم شيء من المحذورين ولما لم يعلم ان هذا الحمل
مجاز وقد عرفت ان امارة الوضع للشخص متحققة وجب المصير الى
انه علم للذات المشخص المستجمع لجميع الكمالات المبدا للكل
الى ما سواه فالاظهر ما ذكره الزمخشري واستدل البعض المدقق
على عدم كونه علما بانه لو كان علما لكان ذكر الاحد في قل هو الله
احد بلا فايدة اذ الذات المشخص واحدة بلا شبهة ورد عليه

بالفرق بين الواحد والاحد وقد تقرر ان الاحد ما لا ينقسم بوجه وتمام
مقابل للمتعدد وهو الواحد لا الاحد ولا يبعد ان يقال على تقدير عدم الفرق
بينهما ذكر الاحد تاكيد ومبالغة للتوحيد لنهاية الاهتمام برد القول بالاشراك
وعدم توهم حمل اللفظ على المعنى الكلي وان كان مجازا لم يجز ان
يكون الحكم عائدا اليه اذا قولهم عدم الجواز تم والبيان غير تام اذ المعنى
ح ان هذا المعين ليس الا المعين الموصوف بالجامعية والخفي
ان لا معنى محصل وهو لا يستلزم حصر الالهية فيه تع وجوابه ان المعنى
ح ان هذا المعين ليس له الا هذا المعين الموصوف بالالهية
فالحصر يرجع الى الصفة فيلزم حصر الالهية فيه تع الا بعلم
خلق محصول الاحتجاج على تقدير كون العبد فاعلا لاعماله الاختيارية
ان الله تع عالم بقولكم سرا وجهرا لانه تع خالق لقولكم سرا وجهرا
ومن هو كذلك عالم به فقد ساقه مساق الامر المقرر فيكون خالقا
لجميع افعال العباد من الافعال القلبية والقالبية لظهور عدم الاختيارية
الفرق بين خلق القول الاختياري وغيره من الافعال وجعلنا
مسلمين لك صورة الاستدلال الا ان الاسلام بجميله فوجب
وقع مطلوبا في دعائهما وهو من الافعال القلبية والقالبية الظاهر ومن قلبيه
الاقرار باللسان فيه ونظر عدم الفرق بين هذا الفعل والافعال
الاختيارية الباقية ولعل ذلك يجري في اقامة الصلوة وجعل
رضيا ولكنه النوع من الاحد فقد بر واجيب بانه
لما ثبت بالدلائل السابقة ان الكل الخ وقد عرفت ما يتوجه على
الدلايل السابقة مع ان ما سبق معارض بالادلة العقلية
قح قوله وجب الخ تم ح ان كون الكل بقضاء الله تع لا ينافي
كون بعض الافعال صادرا عن العبد وهو ظاهر الا يرى الى ... بالقضاء

الخلق ولم يثبت ثم اعلم ان الآيات الدالة على ان العبد فاعل اكثر
مما دل على خلافه ولهذا امتنع قبح القرآن كصاحب الكشاف فذهب
الى ان العبد فاعل ولا استقلال للعبد هذا مما لا كلام فيه وقد
ذكر بعض المحققين ان القول باستقلال العبد جبر مدخلية للغير
مما لا يليق به فالمراد بالاستقلال ما ذكرنا واجيب عما سيأتي
ان هذه كلها قد عرفت انه لا باعث لعبده على الحمل على التجوز
مع ان في الحمل على ما يتبادر منه تنزيه فليحمل عليه لا فيه تحكير
فعله متعلقا بقدرته وارادته قد عرفت ان القدرة التي
يثبتونها غير مؤثرة وان الكسب خلقه وكذا العزم بخلقه فالفرق
غير مجد كما لا يخفى على ان المدح والذم قد يكونان باعتبار
المحلية اي لا اختيار للعبد في المحلية على رأي الاشاعرة كما هو
فلم نظر وجه استحقاق المدح والذم باعتبارها اقول لا يخفى ان تقرير
الدليل لو لم يكن العبد فاعلا لبعض الافعال بل كان فاعل الكل
هو الله لم يكن الحسن والقبح شرعيين كما زعمه الاشاعرة
اذ لو كانا شرعيين لم يتحقق قبح اذ لا فاعل الا الله ولا قبح منه كما ذكر
والكسب المنسوب الى العبد فعل الله ايضا والذم باعتبار
المحلية غير معقول وقد مر سابقا فتذكر لا يقال في افتراقهما ٢ قوله صح
بوجه آخر لا كلام في الافتراق بين الجبر والكسب بوجوه انما الكلام
في ان الافتراق بالوجوه المذكورة غير مجد اذ لا مدخل للعبد
في الوجوه المذكورة فالفرق الغير النافع كعدمه هذا وقال صاحب
المواقف ان هذا الذي ذكروه من بطلان التكليف لو لم يكن
العبد فاعلا مختارا ان لزم فهو لازم لهم ايضا لوجوه الاول
ان ما علم الله عدمه من افعال العبد ممتنع الصدور والا جاز

انقلاب

ان ح

انقلاب علمه تعالى جهلا وما علم الله وجوده منها فهو واجب الصدور
عنه لاستحالة الانقلاب وانه يبطل الاختيار وقد عرفت جوابه بطريق
المنع والنقض في شرح قوله المعر والوجوب للداعي لا ينافي القدرة
كالواجب الوجه الثاني ما ذكر ان ما اراد الله وجوده من افعال
العبد وقع قطعا وما اراد عدمه منها لم يقع قطعا فلا قدرة له على
شيء اصلا واورد عليه السيد المحقق الشريف بالنقض بالواجب وفي الجواب
بالمنع قد عرفت فلا حاجة الى الاعادة واقول لك ان يقول
في دفع النقض بمنع جريان الدليل في مادة النقض محصله ان
فعل العبد وجودا وعدما منوط بارادة الغير وهو الله تعالى
وكل فعل كذلك لا يكون فاعله الا ذلك الغير واما فعل الله فهو
منوط بارادته لا بارادة العبد حتى لا يكون الله قادرا عليه
فافترقا وجوابه يظهر مما سبق في ملاحظة الدليل الوجه الثالث
منه ان الفعل عند استواء الداعي الى الفعل والترك ممتنع لان
الوقوع بدون الرجحان ممتنع ولا رجحان في صورة الاستواء
وعند رجحان احدهما يجب الراجح ويمتنع المرجوح فلا قدرة للعبد على
فعله فيبطل تكليفه وقال السيد الشريف يرد عليه النقض بالواجب
وقد مر الجواب بالحل فلا نطيل الوجه الرابع منه ان ايمان ابي لهب
مامور وهو ممتنع لانه تعالى اخبر بانه لا يؤمن والايمان تصديق
الرسول فيما علم مجيئه به وما جاء به انه لا يؤمن فيكون هو في حال
ايمانه مأمورا بان يؤمن بانه لا يؤمن ويصدق بانه لا
يصدق وهو تصديق بما علم من نفسه خلافه ضرورة وانه محال
لاستلزامه الجمع بين التصديق والتكذيب في حالة واحدة
واذا كان المكلف به محالا لم يكن للتكليف فائدة ورد

عليه بان الايمان التصديق بما علم مجيئه به لا بما جاء به مطلقا سواء
علم المكلف او لم يعلم بهذا الخبر مما علم ايضا مجيئه به حتى يلزم تصديقه
فيه ونقضه على ما ذكره السيد المحقق في الشرح ان الايمان هو التصديق
الاجمالي بالكل بما جاء به النبي فهو حق ولكن في هذا التصديق الاجمالي
من ابي لهب استحالة واما التصديق التفصيلي منه فهو مشروط بعلمه
بوجود هذا الخبر ويستلزم الجمع بين النقيضين فهو الممتنع دون الاول
واقول هذا الرد مردود واذ الايمان التفصيلي مكلف به كما شبه به
وهو مستلزم للجمع بين النقيضين كما سلمه المورد فلزوم الاستحالة
في ايمانه التفصيلي ظ وذلك اي يقول كيف ابي لهب مثلا مكلف
بالايمان التفصيلي عن هذا ولا يبين بل الظ ان المكلف به من
هو من اهل الايمان الوجه الخامس منها ان التكليف واقع بمعرفة
الله اجماعا فان كان ذلك التكليف حال حصول المعرفة فهو
تكليف بتحصيل الحاصل وتحصيل الحاصل محال فيكون التكليف به محالا
وان كان في حال عدمها وغير العارف بمن كلفه وصفاته
المحتاج اليها في صحة التكليف منه وصدوره منه كالعلم والقدرة
والارادة وغيرها غافل عن التكليف وتكليف الغافل تكليف بالمحال
وهو عين الفاسد واورد عليه اولا بان الغافل منه لا يتصور الا من
يتصدق به وثانيا بان المكلف انما هو العارف به ولصفاته
المذكورة لمعرفة من جهات اخر كالوحدانية وغيرها من
الصفات التي يتوقف معرفة التكليف على معرفتها وانما طولت
نقل هذا الكلام ليحيط باطراف المقام بل الوقوع
واللا وقوع قد عرفت ان وقوع طرف الممكن لا يمكن ان يكون
بدون الوجوب واذا كان الوقوع بالوجوب يكون الطرف

الآ

الآخر ممتنعا فاذكر مع ملاحظة ما تقرر وتكرر عند الوجوب والامتناع
فلا ينتقض الكبرى بناء على اصلهم الفاسد في الاطلاق اذ لو كان
المتكلم بمعنى قام به الكلام لزم ان يكون الهواء متكلما لما عرفت
ولم يقل به احد بل المتكلم من قام به التكلم كما يقتضيه قاعدة الاشتقاق
وقد مر تفصيل ذلك في كون التكلم بمعنى ايجاد الكلام مما لا محذور فيه فلا
فساد في اصلهم قطعا، ذهبت الاشاعرة الى ان المتولد الخ
قال صاحب المواقف المعتمد في ابطال التوليد ما بيناه من استناد
جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وهو اشارة الى ما مر في دلائل
الاشاعرة وقد عرفت وجوه المناقشة فيها ثم قال وقد يحتج
على ابطاله بانه يلزم من التوليد في العلم بجلي القدرة كالمتولد من
النظر اما اجتماع قادرين مستقلين على مقدور واحد واما الترجيح
بلا مرجح وكل منهما محال بيان اللزوم انه اذا التصق جسم بكف
قادرين وجذبه احدهما ودفعه الآخر في زمان جذبه الى جهته فان
قلنا بان حركة الجسم معه واحدة بالشخص تولد من حركة اليد فاما
بالجذب والدفع معا فيلزم الامر الاول واما باحدهما فقط وهو
تحكم محض فيلزم الامر الثاني واقول ان كان المفروض ان
القادرين متساويين في القوة والجذب والدفع وقعا معا
بلا تقدم وتاخر نختار انه لا يتحقق حركة ذلك الجسم لتعارض
المحركين احدهما على خلاف جهة والدفع وان لم يكن المفروض تساويهما
في القوة نختار ان الحركة تتبع الاقوى منهما ولا محذور قطعا قوله
وكذا حسن الذم من الافعال المتولدة يقتضي الى توضيحه على ما
في شرح المواقف ان العقلاء يستحسنون المدح والذم في امثال هذه
الافعال ويحكمون باستحقاق الثواب والعقاب وذلك يدل

على ما فعل الوجه وذكر صاحب المواقف في الجواب امرين الاول ان
استحقاق المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية
واقول قد عرفت ما فيه انه لا اختيار للعبد في المحلية فتذكر الثاني
انه لم لا يكفي في حسن المدح والذم جري عادة الله تعالى بايجاد
هذه الافعال التي يحكم عليها بالتوليد عقيب الفعل المباشر للعبد
ووافق الآمدي في ذلك وفيه ما فيه لا ينافي الامكان الذاتي
فلا يكون منافيا له اقول سلمنا المنافاة لكن لا يلزم ان
يكون العبد فاعلا للمتولد اصلا وغاية ما لزم في ذلك فاعلي بالله
ولا يلزم منه نفي اخص بخصوصه نفي العام ان لم الوجوب
لو كان منافيا للاختيار لم يكن الله تعالى فاعلا مختارا كما مر
تفصيله ان الحوادث بقضاء الله وقدره للقضاء والقدر
معان كثيرة منها الخلق والتقدير ومنها الايجاب والالزام ومنها
التبيين والاعلام ومنها الارادة الازلية كما شرح في الشرح والقضاء
عند الحكماء عبارة عن علمه تعالى بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى
يكون على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية
الازلية التي هي مبدأ فيضان الموجودات من حيث جملتها
على احسن الوجوه واكملها والقدر عبارة عن الخروج الى الوجود
العيني باسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء وعند الاشاعرة
عبارة عن الارادة الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه
فيما لا يزال والقدر عبارة عن ايجاده اياها على قدر مخصوص
وتقدير معين في ذواتها وصفاتها والمعتزلة ينفون القضاء
والقدر بمعنى الخلق والتقدير والايجاب والالزام في جميع
الافعال الاختيارية الصادرة عن العباد ويثبتون العلم

بهذه الافعال

تبيين القضاء والقدر

بهذه الافعال ولا يسندون وجودها الى ذلك العلم بل الى اختيار
العباد وقدرتهم وكلام المص ناظر اليه حيث قال والاعلام صح
مطلقا اي سواء كان الفعل واجبا اولا وكون علمه تعالى فعليا اي
سببا لوجود المعلوم انما هو بالنسبة الى غير الافعال الاختيارية
الصادرة عن العباد من الافعال الغير المستحيلة في الخارج كيف
وعلمه تعالى بالمستحيلات الخارجية ليس فعليا بل علمه بالافعال
الصادرة عنه بلا واسطة فعلي وقال السيد المحقق الشريف في
تصانيفه ان مسئلة القدر في الافعال الاختيارية للعباد من الغوامض
التي تحيرت فيها الاوهام واضطربت اراء العلماء الاعلام فذهب
جماعة الى ان الله سبحانه وتعالى اوجد العباد واقدرهم على تلك
الافعال وفوض اليهم الاختيار فهم يستقلون بايجادها على وفق
مشيتهم وطبق قدرتهم وزعموا انه تعالى اراد منهم الايمان والطاعة
وكره الكفر والمعصية وقالوا على هذا يظهر امور الاول فائدة
التكليف بالاوامر والنواهي وفائدة الوعد والوعيد الثاني
استحقاق الثواب والعقاب الثالث تنزيهه عن ايجاد
القبائح التي هي انواع الكفر والمعاصي وعن ارادتها لكنهم غفلوا عما
يلزمهم وهو ايجاد الشريك لله تعالى في الايجاد حقيقة وهو اشنع من
جعل الاصنام شفعاء عند الله وانضم ان ما اراده الملك الملكوت
لا يوجد في ملكه وان ما كرهه يكون موجودا وذلك نقصان شنيع
في السلطنة والملك وذهب طائفة الى انه لا مؤثر في الوجود
الا الله تعالى عن الشريك في الخلق والايجاد يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد
لا علة لفعله ولا راد لقضائه لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون ولا مجال
للعقل في تحسين الافعال وتقبيحها بالنسبة اليه بل يحسن بعضها

عنه والأسباب التي ارتبط بها وجود الأشياء بحسب الظاهر
اسبابا حقيقية ولا مدخل لها في وجودها لكن جرى عادته تعالى
بان يوجد الأسباب اولا ثم يوجد المسببات عقيبها فكل
من الأسباب والمسببات صادرة عنه ابتداء وفي
ذلك تعظيم لقدرة الله تعالى وتقديس له عن شوائب النقصان في
الحاجة والتدبير الى امر آخر وذهب آخرون الى ان الأشياء
في قبول الوجود متفاوتة فبعضها لا يقبل الوجود الا بعد وجود امر
آخر كالعرض الذي لا يمكن الا بعد وجود الجوهر فقدرته تعالى في غاية
الكمال يفيض الوجود على الممكنات بحسب قابليتها لكن بعضها بلا
سبب وبعضها بسبب او اسباب لها مدخل في وجود ذلك البعض
لا للنقصان في القدرة بل للنقصان في القابلية وكيف يتوهم
النقصان والاحتياج في القدرة مع ان السبب المتوسط صادر عنه
ايضا فانه تعالى غير محتاج في ايجاد شيء من الأشياء الى ما ليس
بصادر عنه قالوا لا ريب في ان وجوده على اجل وجه داخل في
خير الامكان ولا في ان صدور الممكنات عنه على ابلغ النظام
واحسن الانتظام فالصادر اما خير محض كالملائكة واما ما يكون
الخير فيه غالبا على الشر ككثير الخيرات داخلة في قدرته تعالى
بالأصالة والشرور اللازمة للخيرات داخلة فيها بالتبعية
ومن ثم قيل ان الله يريد الكفر والمعاصي الصادرة عن العباد
لكن لا يرضى بها على قياس من لسعت الحية اصبعه وكان سلامته
موقوفة على قطع اصبعه فانه يختار قطعها بارادته لكن بتبعية
ارادة السلامة ويريد بها ويريد القطع ولا يرضى به والكلام في
العقائد غني عن الافادة واحتياجها عند ذوي البصائر الناقدة

يعني

في حقائق المعارف ما ذكرناه ثانيا متوسطا بين الأول والثالث
خير الأمور اوسطها انتهى كلامه على ما نقله الأستاذ روح الله
روحه في شرحه على رسالة اثبات الواجب وفيه ابحاث
لا يخفى على المتأمل فيما قدمناه ولا بأس ان نفصل الكلام فيه تذكرا
للمحصلين فنقول البحث الأول ان اتخاذ الشريك بمعنى ان العبد
فاعل خالق لذات من الذوات شنيع بمعنى ان العبد خالق
لذات ولم يذهب احد منهم الى القول الأول واما القول بان
العبد فاعل لبعض الحركات الاختيارية الصادرة عنهم مستندا
بالضرورة او البرهان فلا انه شنيع فضلا عن ان يكون اشنع
مما ذكر كيف وهو متضمن للفوائد التي ذكرها والمراد بالاستقلال
ما ذكرنا سابقا لا عدم مدخلية الواجب وفعله قطعا الثاني ان الارادة
القديمة المتقررة بالقدم اذا تعلق بشيء يتحقق لا محالة لا الارادة بمعنى
العلم بالمصلحة فقط كما قررنا ولا نم ان ملك الملوك اراد من القوم
شيئا ولم يقع مراده بل وقع مراد العبد حتى يلزم النقص في السلطنة
كما ذكره بل الله تعالى يريد الايمان والطاعة من العباد
بمعنى العلم بالمصلحة وقد سبق مثل ذلك كيف وقد خلق الله تعالى
عباده للعبادة والمعرفة كما نطق به قوله تعالى وما خلقت الجن والانس
الا ليعبدون مع ان اكثر العباد كفار ولا نقص في سلطنته الثالث
ان قوله لا علة لفعله مخالف لظاهر الآية المذكورة وقد سبق ان
فعله معلل باغراض العائدة الى العباد بوجه مفصل الرابع ان قوله
لا مجال للعقل الخ ممنوع وقد مر تفصيله ثم ان كان المراد مما ذهبوا
اليه من ان الأشياء في قبول الوجود متفاوتة في حد ذاتها متفاوتة
في حد ذاتها الا باعتبار جعل الجاعل لها بهذه الصفة فكلامهم منظور فيه

او كل ما سوى الله حادث احدثه على وفق ما اقتضى حكمته وان
كان المراد منه انها متفاوته مخلوقه تدريجا بهذه الطريقه المجهوله
فهو غير بعيد عن الصواب وتطبيق هذا بالاول غير خفي فقوله وسلم
العقايد اه محل كلام وينتقض به قولهم خير الامور اوسطها
فان كان المراد بالقضا اه مبنى هذا الكلام كونهما بمعنى واحد رسالة م
كما ذكره المحقق الدوانى في اثبات الذات والصفات من انه
قد يطلق القضا والقدر بمعنى واحد وهكذا الخواج الثانى والثالث
من التفوق وهو نظ عند القدريه في الحديث الصحيح ان
القدريه مجوس هذه الامه فمحل الشك ههنا القدريه المعتزله
القايلين بان الافعال الاختياريه صادره عنهم حقيقه والمعتزله
ذكروا ان القدريه في الحديث هم الاشاعرة القايلون بان
كل فعل بقضا الله وقدره وحديث الاصبغ الذى سيجي
عن قريب مؤيد المعتزله وقيل مثبت القدر وهم الاشاعره
احق باسم القدريه من نافيه وهم المعتزله ومن يحذو حذوهم
ونحن نقول لا يبعد ان يقال في تاييد قول المعتزله ان المجوس قايلين
باصلين هم النور والظلمه وفاعل الخير منهم هو النور وفاعل
الشر الظلمه وليس للعباد فعل عندهم اصلا كما ليس لهم فعل
عند الاشاعره وللاشاعره ان يقولوا ان المجوس قايلون
بان فاعل الخير والشر غير الله كما ان المعتزله يقولون ان
فاعل الافعال الاختياريه للعباد غير الله فوقع التعارض
والاعتماد على حديث الاصبغ واثبات القدر كما في قولهم حوله
ومعنى ذلك اه على ما ذكره يكون معنى الآيه انه الزم واوجب
ربك ان لا تعبدوا غيره بحيث وصل الى حد الايجاب وبعيه

بالجبر

بالجبر نعم الظاهر ان القدر في الآيه الثانيه بهذا المعنى وقوله
فيكون الواجبات اى الامور اللازمه التى بلغت حدا
لا الجاء من صفين اه صفين بكسر الصاد اسم موضع وفي القاموس خلقت الخلق فلعاله شعقه وبرى اى خلق والبريه
الخلق واصله الهمزة والجمع البرايا والبريات
وقال الفرا ان اخذت البريه من البرى وهو التراب
فاصله غير الهمزة وتقول منه براه الله يبروه
بروا اى خلقه كذا في الصحاح
وفيما يفهم ان التسمه الانسان والنسم جمع نسمه والنص في الوطى قطع
القدم والموطى موضع القدم والهبوط مقابل العلو والوادى معروف
والجمع الاوديه على غير قياس كانه جمع ودى والتلعه ما ارتفع من
الارض احتسب عنائى اه في الصحاح احتسبته اذا عددته وعنائى عملى
عنا اى عند الله وحاصل كلام الشيخ السائل ان احتسب واعد تعبى
عند الله ولا اعلم اجرى في عملى وحاصل ما اجاب امير المؤمنين عليه السلام
المنع في نفى الاجر واثبات الاجر وان السير والانصراف من العبد
اختيارا حيث قال اعظم الله اجركم في مسيركم وانتم سايرون اه يعنى اعطى
الله لكم الاجر العظيم في مسيركم الى الشام وفي عودكم ورجوعكم والحاصل
ان السير والانصراف منكم لا من الله تع بالاختيار لا بطريق الاضطرار
فقال الشيخ كيف والقضا اه يعنى كيف لا يكون نحن مضطرين في
السير والانصراف والحال ان القضا والقدر ساقانا فقال
امير المؤمنين على عليه السلام في الجواب ويحك والويح كلمة رحمه كما ان
الويل كلمة عذاب على ما في الصحاح والمعنى والرحمه عليك لعلك ايها
الشيخ ظننت قضا لازما وقدرا واجبا حتى يلزم الاضطرار
يعنى ليس الامر كما ظننت اى لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب
والوعد وهو في الخير والوعيد هو في الشر والامر والنهى اذ كل
ذلك لا يكون الا في الفعل الاختيارى وكذا لو كان قضا لازما
وقدرا واجبا لم تاتى لائمة من الله المذنب وكذا لم تاتى محمدة
منه لمحسن لعدم اختيار في ذلك فلم يكن المحسن اولى بالمدح

المجبر

من الممدوح ولم يكن المشير اولى بالذم من المحسن اذ لا اختيار لهما
في الاساءة والاحسان بل كل منهما مضطر ربا لاضطرار منهما ملك
اي القول بان الكل من الله وبان القضاء لازم والقدر ربع ما ينوع
على ذلك مقالة عبدة الاوثان ونابت ملك باعتبار الجبر
وهو الافصح عند اهل العربية النذر ر هو الباطل والعمى مقابل
الهداية قدرية هذه الامة اي القائلون بالقضاء الحتم والقدر اللازم
واضطرار العبد قدرية هذه الامة ومجوسها وهذا موئد لما حملت
المعتزلة الحديث المشهور عليه ان الله امر تخييرا يعني ان الله تعالى امر العباد
بالطاعات باختيارهم ونهاهم عن المعاصي وحذرهم عن ارتكابها
بالاختيار واطاعة العباد ليس بالاكراه والاجبار بان يكرههم
على ذلك وعصيان العباد ليس بطريق المغلوبية بان يكون
العبد مجبورا بالمعصية مغلوبا بالجبر لا يتمكن من تركها ولو كان
كذلك لكان ارسال الرسل الى خلقه عبثا وخلق السموات
والارض وما بينهما باطلا اي عبثا بيان الاول ظاهر غير مرة ولما
الثاني فلزوم بطلان خلق السموات والارض وما بينهما ايات
وعلامات لاولي الابصار كما نطق به كلام القديم وقد وصف
المتفكرين في خلقها حيث قال في مقام مدحهم الذين يتفكرون
في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا
وان لم يكن للعبد فعل اختياري ويكون القضاء والقدر حتمين لازمين
لم يستحق المتفكر في خلقها المدح والتوصيف فان تفت الفائدة
المترتبة على خلقها فيكون عبثا في الجملة وذلك اي القول
بان ارسال الرسل عبث وكذا خلق السموات وما بينهما
كونهما عبثا ظن الذين كفروا اما سيف قر لما في الحديث

فهو بعينه

وهو منطبق بالعبارة وموافق الكلام للمقصود قال هو الامر
من الله تعالى اقول الامر تخيير والحكم منه وفي الحكم نوع من الاعلام والتبيين
وقوله على قوله اشارة الى ان المراد بالقضاء في قوله وقضى ربك
هو بمعنى الامر والحكم تخييرا لا بمعنى الايجاب والالزام كما حمله الشيخ
سابقا وح ظهر ان الحديث موافق للمعنى الثالث وبطل
قول الشيخ وظ ان هذا الحديث اي هذا وعبارة على ما نقله
ابن بابويه في عيون اخبار الرضا بعد قوله الا بقضاء الله وقدره
بكذا فقال الشيخ عند الله احتسبت عنائي يا امير المؤمنين فقال ع
مهلا يا شيخ لعلك تظن قضاء حتما وقدرا لازما لو كان كذلك
بطل الثواب والعقاب والامر والنهي والزجر ولسقط معنى
الوعد والوعيد ولم يكن لمسيء لائمة ولا لمحسن محمدة ولكان المحسن
اولى باللائمة من المذنب والمذنب اولى بالاحسان من المحسن
تلك مقالة عبدة الاوثان وخصماء الرحمن وقدرية هذه الامة
ومجوسها يا شيخ ان الله كلف تخييرا ونهى تحذيرا واعطى على القليل
كثيرا ولم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يخلق السموات والارض
وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار
انتهى عبارة الحديث ثم نقل ابن بابويه قال فنهض الشيخ
ويقول انت الامام الذي نرجو بطاعته يوم النجاة
من الرحمن غفرانا اوضحت من ديننا ما كان ملتبسا
جزاك ربك عنا فيه احسانا انتهى مهلا بمعنى امهل على ملفي
الكلام اي اسكن وحالملازمة في قوله ع ولكان المحسن اولى
باللائمة من المذنب والمذنب اولى بالاحسان من المحسن
ههنا ان اللائمة والمحمدة واقعتان بلا شبهة واذا لم يكن اللائمة

على من يشاء والمحمدة على محسن لكانت الأئمة بالمحمدة من الاحسان اللذنب
وهذا هو المراد منه الأولوية وترك السؤال عن حقيقة القضاء
والقدر على هذه الرواية تلاوة الآية بعد تمام الحديث كما في الشرح
فلا حاجة الى ما ذكرنا من التوجيه بناء على انه لا يقبح عند اهل وقد مر
الكلام فيه مفصلا فتذكر   والفاجر والكافر يعذبهما الله الخ
ان اراد كل فاجر وكافر يعذبهما الله فبعد تسليم اطلاق الكافر والفاجر
حقيقة على اطفال الكفار تمنع الكلية وان اراد الجزئية فهو لكنه
لا يجديه كما لا يخفى على المتنبه   من غير استحقاق قبيح كما اذا امر
اعظم السلاطين على زبال وزل به وقام بين يديه فعظمه ووقره
اياه وامر جنوده وحشمه بتقبيل انامله فيذمه العقلاء وينسبوه الى ركاكة
العقل وقلة التدبر والفهم واما مجرد اعطاء المال فلا يقبح منه بل
بعد ذلك جودا وفضلا الا ان يقال الكلام ان التكليف الخ اقول استعمال
التكليف على معيلة استحقاق التعظيم كما هو ظاهر كرر التاكيد كما
في حقه واد عاء ان التكليف لاجل ايصال النفع غير لازم حتى يمنع
كما لا يخفى   فيمنع حسن ذلك لعوض العوض المذكور كذا في الحق وفيه
البعض انه سئل عن رسول الله صلى الله عليه وقيل ما العوض قال القتل
وهذا الاستحقاق لا يعد اثبات النبوة وذكر الامام الرازي
في المباحث المشرقية موافقا لما ذكره الشيخ في المقالة العاشرة
من الهيات الشفاء ان العناية الالهية لما لم يهمل المنافع
الجزئية من تقعير تحت القدم وانبات الشعر على الاشفار والحاجبين
فكيف يهمل ارسال الشخص الذي هو سبب نظام العالم ونحن
نقول بمثل ذلك في التنصيص على الامام بالنسبة الى النبي المبين
لجزئيات الامور في الاستنجاء مثلا   والزجر عن القبائح

قوله لا ... ما ذكره

قوله الا ان يقال

اقول ... [illegible]

وابر

واجب لو فعل الواجب بنوع فعل يستحق تاركه الذم من غير ملاحظة
خصوصية الفاعل كما مر صح اطلاق الواجب على الله تعالى من غير
غائلة عند الجميع ولذا اذا فسر بالموافق لمقتضى الحكمة وما تركه
محل لمقتضاها في والزجر عن القبائح واجب بالمعنى الاول وهو ظ
وكذا بالمعنى الثاني فيصح اطلاقه عليه بمعنى ما يستحق تركه العقاب
تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولعل هذا هو مقصود المصنف من وجوب التكليف
عليه تعالى باحد المعنيين الاولين ولا اظن ان احدا اطلق الوجوب
على الله تعالى بالمعنى الثالث وقد صرح بهذا المعنى الشيخ العلامة
جمال الدين حسن المطهر في شرح قواعد العقائد العضدي يجب
على الله تعالى لان الواجب اما عبارة عما يستحق تاركه الذم
كما قاله بعض المعتزلة او عما تركه مخل بالحكمة كما قاله بعض اخر او ما
قرر الله تعالى على نفسه ايضا ان يفعله ولا يتركه وان كان تركه
جائزا كما اختاره بعض الصوفية والمتكلمين كما يشعر ظواهر الايات
والاحاديث مثل قوله تعالى ان علينا حسابهم وقوله صلى الله عليه واله
وسلم حاكيا عن الله تعالى يا عبادي اني حرمت الظلم على
نفسي والاول باطل لانه تعالى المالك على الاطلاق وله التصرف
في ملكه كيف يشاء ولا يتوجه اليه الذم اصلا على فعل من الافعال
بل هو المحمود في كل افعاله وكذا الثاني لانا نعلم اجمالا على
ان الجميع يقتضي الحكم والمصالح ولا نحيط علما بالحكمة والمصلحة
فيه على ان رعاية الحكم والمصلحة لا يجب على الله تعالى ولا يسأل
عما يفعل وهم يسألون وكذا الثالث لانه ان قيل باستحالة
صدور خلافه منه تعالى فهو ينافي ما صرح به في تفسيره من جواز
الترك وان لم يقل به فات معنى الوجوب بسا في يكون

محصله ان الله تع لا يترك على طريق جري العادة وذلك ابعد
من الوجوب في شئ بل يكفي لاطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح
اتفق وفيه بحث اما فيما ذكره في بطلان الاول فلان الحسن والقبح
قد يكونان عقليين كما قرره هو فالفاعل المختار كما عرفت لو فرض وقدر
فعل يستحق تاركه الذم العقلي يكون واجبا بلا شبهة فيجب عليه
عليه ذلك الفعل على ان لنا ان نقول في نفي المعنى الاول ان
مرادهم بقولهم ما يستحق الخ هو نوع فعل يستحق تاركه الذم من غير
اعتبار خصوصية الفاعل كما بينا وح يصح ان يقال انه يجب عليه فعل
وكونه ملكا لا ينافي ذلك لجواز ان لا يصدر عنه ما ينافي الفعل
المذكور كما هو الواقع وكونه مجبورا في كل ما عليه مما لا كلام فيه ولا
ينافي ما ذكرنا واما فيما ذكره لبطلان الثاني فلان كل ما صدر عنه
يتضمن حكمة بلا شبهة ولا شك ان مخالفة هذا الصادر للموافق
لمقتضى الحكمة مناف لمقتضاها بالكلية فلا محذور في كونه فعله واجبا
له بالمعنى الثاني والعلاوة مبنية على ان افعاله تع غير معللة
بالاغراض وهو محل بحث وقد مر ذلك والآية لا ينافي كونه
فعله معللا بالغرض واما فيما ذكره في بطلان الثالث
فلان امتناع صدور الخلاف في نفس الامر لا ينافي جواز صدور
الخلاف نظرا الى مجرد ذاته تع وان اريد بامتناع الصدور
امتناعه نظرا الى مجرد ذاته بحسب اختيار الشق الثاني قوله فان
الوجوب غير مسلم اذ محصله ح ان الله تع لا يترك في الواقع
ما فعله وكل ما يقع فهو واجب اذ الشئ ما لم يجب لم يقع لما
عرفت في بحث المواد من الشرح فليس اطلاق الوجوب عليه
باصطلاح جديد ثم المناقشة في عبارته ظاهرة فتدبر وتأمل

الوجوب

الوجوب المنقول عن المعتزلة على ما قررنا لم يبق نزاع معنوي في
المسئلة بينهم وبين الاشاعرة   باحوال المعاد الجسماني وهو
الآتي في الطلاق لاهل الكلام واما الروحاني فيستقل فيها العقل
كما بينه الشيخ في اخر الهيات الشفاء   فالجمع بينهما محال
اقول هذا البيان يدل على ان التكليف بشئ معين لا يكون دائما
ولا ينافي حصول الثواب للمكلف بعمل معين ثم بعد حصول
الثواب له يكلف بعمل اخر من نوعه او غير نوعه ليحصل له الثواب
عقيبه وهكذا الا الى نهاية وما نقول ببطلان التسلسل مؤدي الى انقطاع
ملاذ الجنة والخلود فاسد لعدم انها واتهما معدودات الله تع والآن
الكل على خلافهما   وعذر الكلام الكافر الخ اقول يمكن ان يكون
قوله م هذا الكلام اشارة الى جواب شبهة على الحكمة عاقبة تقريرها ان
عموم علة الحسن انما يتصور اذا اشتمل على فرد وليس كذلك اذ هو عقوبة
على الكافر في الاخرة ومشقة في الدنيا وتقرير الجواب ان عذر
الكافر في سوء اختياره لا من التعريض للثواب في قول المص وهو
وهو مشاره الى جواب عما حرره الشارح فافهم   وهو واجب عند
المعتزلة واختاره المص اقول الظاهر حمل الوجوب في كلام المص على
موافقة مقتضى الحكمة عبر عنها بالوجوب مبالغة او على ما تركه
مخل بمقتضاها ولا يبعد عن الحكيم الاخلال بمقتضى حكمته قطعا وتحرير الدليل
ح ان اللطف بالمعنى المذكور يحصل غرض المكلف بالكسر كما بينه
وما هو كذلك موافق لمقتضى الحكمة وتركه مخل به فلو لم يقع منه تع لزم نقض
الغرض المخالف لمقتضاها فاللطف واجب بالمعنى المذكور
وكذا نقول فيما سيجئ من اطلاق الواجب عليه تع وهو اللائق
بما يستحق بتركه العقاب فهو ظ ولا ما يستحق بتركه الذم

ولا يرتفع حسنه حينئذ فيندفع قوله انما يجب لو خلا عن جهات القبح فنقول
الاعتراض في اخلال الواجب على ما يستحق تاركه الذم واما توجيهه
اذا اخل الواجب على ما ذكرنا وهو كون اللطف موافقا لمقتضى
الحكمة غير مسلم وانما يكون كذلك اذا لم يشتمل على قبح وهو ممنوع وما
يكون مشتملا على جهة قبح لا يكون موافقا لمقتضى الحكمة والجواب
بدعوى البداهة فان ما يقرب العبد الى الطاعة
ويبعده عن المعصية موافق لمقتضى الحكمة والمنع مكابرة صريحة
فيلزم الاخلال بالواجب غير لازم لجواز تكليف حال عدم
اللطف مع القدرة على ان يفعل المكلف به بعد حصول
اللطف الا ان يقال المراد بوجود اللطف وجوده في الجملة و
بعدمه العدم راسا فحينئذ لزوم الاخلال فافهم
من الالطاف ما يمتنع عنده الخ اراد به انه يمتنع بواسطة
اللطف من الاقدام على المعاصي لا بحيث يؤدي الى الالجاء
حتى ينافي كونه لطفا وذلك ان يقول في اسنداده يجوز ان
يكون المختار بالجنة بشرط متابعة الشريعة لا مطلقا قوله فيه
نظر اقول في نظره نظر اذ نظره انما يتوجه على ما حرره في الدليل
وكلام المص غير محتاج الى ما ذكره من قوله ولم يعلم المناسبة
بينهما او يكفي ان يقال في بيانه انه اذا لم يعلمه ولم يعلم الملطوف
فيه لم يكن داعيا له الى فعل الملطوف فيه وهو ظاهر والمناسبة التي
بينهما في الواقع غير كاف في ذلك ثم نقول قول المص ولا بد من
المناسبة الخ انما يمكن حمله على ان اللائق ان يكون مناسبة
بين اللطف والملطوف فيه وان اللائق ان يعلم المكلف
اللطف والمناسبة لا انه يجب ذلك وعلى هذا لا خدش

هو ان يكون موافقا لمقتضى الحكمة

العدم

اي في اسنداده ... بالجنة ليس مقيدة

لطفا

قوله
لطفا الثنوية الى قبح جميع الالام الثنوية هم القائلون بالهين النور والظلمة
وان فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة كما مر والالم شر
وهما قبيحان اي الظلم والعبث قبيحان عليه تع وهذا مبني على القول
بالقبح العقلي وقد مر بيانه والا لكان ظالما اي تجاوز العدل بجملة
خلاف ما يقتضيه الحكمة وما يخالف مقتضى الحكمة قبيح يحكم به العقل
منه ان الله تع تحرره ان الله ينتصف ويحكم بالحق وهذا الحكم ما يقتضيه
حكمته وقد تقرر ان ما يقع بحكمته واجبا لان الشيء ما لم يجب لم
يتحقق ولا مجال للعقول بان ما ورد في القران لا يثبت الوجوب
غير مجد كما لا يخفى بدون عوض في الحال لا يجوز تمكين الظالم من الظلم
من غير ان يكون له في الحال ما يوازي ظلمه لان ذلك يستلزم اضاعة حق المظلوم
والله تع ينتصف ويحكم بالحق فيلزم من ذلك عدم تمكين الظالم من الظلم
الا ان يكون له عوض في الحال يدفعه الى المظلوم او تفضل الله
به ويدفعه الى المظلوم سواء كان العوض الخ لك ان تقول مراد
المص انه لا يصح اسقاط العوض اذا كان عليه تع لا مطلقا لانه
تفضل لحقه وح لا يتوجه عليه انه اذا استحل الظالم من المظلوم
وجعله المظلوم في حل يصح الاسقاط ولا يصح النقل بعدم جواز الاسقاط
هذا مذهب ابي هاشم وبه قال قاضي القضاة كما ذكره العلامة
الحلي في شرحه واحتج القاضي بان مستحق العوض لا يقدر على استيفائه
ولا على المطالبة ولا يعرف مقداره ولا حقيقته فصار كالصبي
المولى عليه لا يصح اسقاط حقه عن غريمه وانت خبير بان هذا
الاحتجاج على تقدير التمام لا يثبت الدعوى بتمامه بل هو مخصوص
بما كان العوض علينا مع جواز الاسقاط بان يستدعي عن الله
اسقاط ما علم مجملا ثم قال العلامة والوجه عندي جوازه لانه حقه

المظلوم ١٢ الانتفاع

هو اي الشيء ... حافظ

ثم وفي الهبة نفع للموهوب فيمكن نقل هذا الحق اليه فكان جائزا او الجواب
على الصبي غير تام لان الشرع منع الصبي عن التصرف في ماله لمصلحة
شرعية حتى انا لو فرضنا انتفاء الشرع لجوزنا من الصبي المميز اذا
علم وبنيه وان الهبة احسان الى الغير اثر هذا الاحسان
لا ينتفي الى الغير عنه وعلى هذا لو كان العوض مستحقا عليه تعالى
امكن الهبة مستحقة لغيره من العباد ولما ذكرنا واما الثواب المستحق
عليه تعالى فلا يصح منا هبته لغيره لانه يستحق المدح فلا يصح نقله الى من
لا يستحقه انتهى بلا وجه وجيه يجب مساواته [illegible] ان اللازم
هو المساواة ولو زاد على قدر المساوي تبرعا لما كان لا يكون
ظلما لكن ان تقول ان الزايد لا يكون نفعا في العوض اذ العوض
هو النفع المستحق الخالي عن التعظيم والزايد ليس كذلك بل هو من النفع
المتفضل به اجل الحيوان واحد وذهب الاشاعرة الى ان الاجل
واحد لا تعدد فيه قطعا مستدلا بقوله تعالى اذا جاء اجلهم لا يستأخرون
ساعة ولا يستقدمون ويتوجه عليه انه يجوز ان يكون المراد الاجل
المسمى لا مطلق الاجل وذهبت المعتزلة الى ان الاجل متعدد
محتجا بالاحاديث الواردة في ان بعض الطاعات يزيد
في العمر ويؤيد هذا القول الروايات الصحيحة الواردة في ذلك
في طرق الائمة المعصومين وهو الصحيح والمقتول يجوز فيه زعم الكعبي
ان المقتول اجلين القتل والموت وانه لو لم يقتل لعاش الى
اجله الذي هو الموت وفيه انه يجوز ان يكون قتله في
وقت موته فالشرطية تم ولا بعد فيما نقل عن الفلاسفة
من ان للحيوان اجلا طبيعيا هو وقت موته بتحلل رطوبته
وانطفاء حرارته الغريزيين وقد يحصل له اجل بحسب الامراض

في اجل الحيوان

والعوارض

١٩٣

والعوارض لا يكون اللطف متحققا لا يتوهم ان هذا يقتضي ان
لا يكون الموت اصلح للمكلف نفسه ولغيره لو عند تعطل الجوارح
وكان العمر من اوان العبادات وفناء الرطوبة والحرارة الغريزيين
لاجل ان الاصل انه يكون الموت اصلح بالنسبة اليه وعدم تحقق
اللطف عند انقطاع التكليف لا يدل على نفيه كما لا يخفى والرزق
ما صح الانتفاع به الرزق في اللغة على ما في الصحاح ما ينتفع به وفيه ان
الرزق العطاء وفي تفسير البيضاوي ان الرزق الحظ وهو بمعنى
المصدري اخراج حظ الى آخره [illegible] تعالى في اعطاء الله
الحيوان ما ينتفع به كذا في حاشية السيد المحقق على الكشاف
وقال البيضاوي هو تخصيص الشيء بالحيوان وتمكينه من الانتفاع
به وهذا عام شامل للحرام ايضا كما زعمه الاشعري والاول مخصوص
بالحلال كما هو تحقيق المعتزلة اذ اعطاء الله ما ينتفع به لا يكون الا حلالا
على ما هو قاعدة التحسين العقلي وقد يستعمل الرزق بمعنى المرزوق
وهو على ما ذكره العلامة التفتازاني في شرح المقاصد ما ساقه
الله تعالى الى الحيوان لينتفع به فيخرج ما لا ينتفع به وان كان السوق
للانتفاع ولذلك يقال لمن ملك شيئا وتمكن من الانتفاع به
ولم ينتفع ان ذلك لم يصر رزقا له والظاهر ان الرزق بهذا المعنى
ايضا يكون حلالا لان سوق الله الحرام للانتفاع قبيح والرازق
بهذا المعنى هو الله تعالى وحده وقول المصنف الرزق [illegible] يصلح ان يكون تعريفا
للرزق بمعنى المرزوق على ما لا يخفى وقال السيد المحقق في
شرح المواقف في مبحث اسماء الله الرازق يرزق من يشاء
من الحيوان ما ينتفع به ماكول او مشروب او ملبوس فهو من صفات
الفعل وهذا المعنى مطابق لما نقلنا عنه اولا واستدل

اي الرزق الشرعي

على ان الحرام رزق بانه لو لم يكن رزقا لم يكن المتغذي به طول
عمره مرزوقا وليس كذلك لقوله تع وما من دابة الا على الله رزقها
كذا في تفسير البيضاوي وفيه نظر اما اولا فلان مقدمة الترجيح
يجوز ان يكون محالا لاحتمال ان لا يتحقق من لا يتغذى بالحرام
طول عمره والمحال قد يستلزم المحال بل نقول الاية يقتضي ان يكون
لكل دابة رزقا حلالا واما ثانيا فلان بطلان التالي مم وغاية ما لزم
من الاية ان يكون تقدير الرزق من الله تع ولا يلزم من ذلك ان
يكون تقدير الرزق من الله تع لكل دابة كتسبه للرزق وموصوفه
بالمرزوقية فتامل ولم يكن لاحد منعه منه هذا موافق للمعتزلة
وبعض الاشاعرة كما في شرح المقاصد لا يكون رزقا لهما وكذا
ما ابيح للضيف مثلا قبل ان ياكله او حرام هذا مبني على انتفاء
القبح العقلي فتنبه والله تع ليس يعطي رزقا اي بلا واسطة وهو ظ
جدا كان يحلب السلطان الخ يتوجه عليه ان هذا اشاف لما قبل
هذا من ان ارتفاع العوض انما يكون علا الخ ولعله اعتبر في
الحد المذكور العادة فتدبر والاصلح قد يجب على الله تع كلمة
قد اذا دخلت على المضارع افادت التقليل كما هو المقرر عند
اهل العربية وح نقول على هذا يحتمل ان يكون مراد المص ان الاصلح
في بعض المواد والاوقات يكون على الله تع واجبة لعله لم
يرد الاصلح نظرا الى الكل لانه واجب بلا شبهة عند المعتزلة
والحكماء كما سيجيء عنقريب بل اراد الاصلح بحال البعض الاخص
كالانبياء والاولياء وهذا احتمال لا شبهة فيه وقد عرفت
ان الواجب في كلام المص يحتمل ان يحمل على ما هو مقتضى الحكمة
وعلى نوع فعل يستحق تاركه الذم من غير ملاحظة خصوصية

الفاعل

الفاعل فان كان مراد المعتزلة هذا المعنى من الواجب لا يتوجه شيء
للاعتراض قطعا وان اراد غير هذا فلعل المص لم يرد بالواجب
ههنا غير احد المعنيين المذكورين بكلام الله ناظرا الى ان المص ذهب
الى ما ذهب اليه المعتزلة فتدبر والمدعى هو الوجوب وقد
عرفت ما فيه فتذكر ههنا ان الاصلح بحال الكافر الخ اقول
يحتمل ان يكون ابقاء الكافر المذكور لاجل مصلحة الكل ومصلحة
شخص كما وردت الاشارة اليه غاية الامر ان يكون مخفية علينا
والواجب هو رعاية مصلحة الكل لا مصلحة البعض قال المص في
النمط التاسع من الاشارات ان الاصلح بالقياس الى الكل
غير الاصلح بالقياس الى البعض والاول واجب دون الثاني
انتهى وما ذكره من لزوم المفسدة انما يتم على تقدير وجوب الثاني
فكيف على انا نقول ابقاء الكافر المذكور لا يكون الا لمصلحة اذ الوجود
خير محض كما هو راي اهل الكتاب فلا يكون خيرية في وجوده بل
لم يغلب خيره لا يصير موجودا وخفاء الحكمة لا يقتضي نفيها ومنها انه
يلزم ان يكون اه اقول محصله انه يلزم ان يكون اصله تلك الاية
وذلك الانفاق على التضاد لكنه ليس كذلك في المقدمة الاستثنائية
نظر كيف وقد تقرر ان الله تع حكيم لا يفعل الا بمقتضى حكمته الكاملة
فكل ما يقع في كل وقت يقع على طبق ما اقتضى حكمته كما هو فيكون اصلح
نظرا الى الكل او غيره غاية الامر انا لا نطلع على خصوصية
الحكمة في كل وقت وخفائها لا يستدعي نفيها مع ان لنا ان نقول
الانبياء والمرسلين المرشدين لما تيسر لهم هداية الخلق على
وجه يقتضيه الحكمة والهمة هذه الناس مشقة عظيمة واعرض
بعضهم عن لذات الدنيا وزهد عنها وبالموت يحصل لهم الخلاص

من تلك المشقة والوصول الى درجات عالية فيكون اصلح
بحالهم ومقدار زمان حيوتهم بما يقتضيه حكمته الكاملة ونعمته ابر
وزرياته وان لم يكن اصلح بالنسبة الى انفسهم الا انه يجوز ان
يكون اصلح بالنسبة الى الانبياء المبغيهم نحو بهم عما يوسوس بهم
ابليس وجنوده فلهم في عباداتهم مشقة عظيمة تحصل لهم بارتكاب
تلك المشاق في ملازمة العبادات وترك المنهيات درجات
عالية لا تحصر الا بها ومنها انه يلزم ان لا يبقى الى اقوى كون فوله
ما يفعله لعباده هو الواجب بالمعنى المذكور لا يوجب ان يبقى للتفضيل
ولا يكون له تع خيرة في الانعام لجواز اداء ما هو الواجب و
والزيادة عليه تبرعا وتفضلا فيستوجب بفعل الزيادة شكرا
ويكون الشكر موجبا للمزيد كما قال تعـ ولئن شكرتم لازيدنكم
والحاصل ان كون الاصلح بالنسبة الى البعض واجبا كما
يشير اليه كلمة قد الداخلة على المضارع لا يوجب ان لا يقع
المزيد على الواجب تبرعا وهو ظ والبلاء والابتلاء والافراد
ليس بواجب حتما حتى يكون السؤال طلبا لتغيير ما هو
الواجب عليه وما ذكره في الاستدلال لا يستدعيه لجواز ان
يكون الدعا صارفا كما يدل عليه قوله تع ادعوني استجب لكم
ان الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين
مع ان الدعا والطلب من الله عبادة عظيمة مامور بها بمقتضى
الاية   ومنها ان مقدورات الله تع انت خبير بانه
لا سبيل للخلق الى ضبط قدر ما هو الاصلح لا يتصور المزيد عليه
ولا يلزم كون مقدورات الله تع غير متناهية معناه
انه لا يقف عند حد تضبط احد ولا ينتهي وجود الا اخير

متناهية

غير متناهية في الواقع لاستحالة تحقق الغير المتناهي في الواقع
فلزوم عدم امكان تادية الله ما هو الاصلح ثم لا يخفى والله
الموفق ولما كان المقصد الاقصى اثبات الواجب تع
لا يبعد ان يقال في تاريخ التاليف اثبات الله الدال عليه

قد فرغ الفراغ من تسويد الحاشية الغرية
رحمه الله تعـ في ثامن شهر شعبان
المعظم سنة ۱۰۶۲ اثنين وستين بعد الالف
من الهجرة النبوية ع واله افضل
شرائف تحية الاعزاز
بقلم العبد محمد باقر ابن
حسين فرو ... لياني
آخر والله
اعلم
بالصواب
تم

۲۳۰ ص